

تيار فلسفة حديثة

الجزء الثاني

دكتور
علي عبدالمعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
بن سويف - مكتبة
٤١٣.١٦٣ : ٥

اهداءات ٢٠٠٢

ا.د/ يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الاهداءات

تأريخ فلسفة حديثة

الجزء الثاني

دكتور
علي عبد الوطى محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
١٠ ش. مونت - إسكندرية
ت : ١٦٣ - ٢٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم قنهم شر أولئك
الذين لا يملون ويخبرهم
أنهم يعمل الآخرون،

إهداء
إلى زوجتي وأبنائي
الثلثة

مقدمة

الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر الحديث، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن.

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألمانى «كارل ماركس» والذى كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلى أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى المجالات التطبيقية، حيث تبنت فلسفته شعباً كثيرة، ومفكرين عديدين فى الشرق والغرب على حد سواء. ولقد عرضنا فى هذا الكتاب، للبعد الاقتصادى للماركسية من خلال تحليل كتاب ماركس الرئيسى «رأس المال» ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته فى المادية التاريخية، وبيننا مصادر الماركسية الثلاثة، وعرضنا أخيراً للجانب السياسى والأخلاقى للفكر الماركسى.

أما المفكر الثانى فهو الذى نتحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى «برنارد بوزانكيث»، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين رواد المثالية، وعرضنا لطبيعة المنطق المثالى عنده، ثم تناولنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشئ من الاسهاب.

أما صمويل الكسندر وهو المفكر الثالث الذى تناوله هذا الكتاب، فلقد بدأناه بالحديث عن مفاهيم الزمان والمكان. المفهوم العلمى، والفلسفى، والسوسيولوجى، والدينى، والفنى، والدوقى أو التصوفى، والأسطورى ومفاهيم أخرى، وحددنا رأينا فى حقيقة هذه المفاهيم أو عدم حقيقتها.

ثم انتقلنا للحديث عن الزمان المكانى عند صمويل الكسندر، بادئين بالزمان

المكانى الفيزيائى، ومنتقلين إلى تناول الزمان المكانى والمقولات، وأخيراً مفهوم الألوهية عند صمويل الكسندر.

وفى الفصل الرابع انتقلنا الى الشخصية الرابعة، وهو «جورج ادوارد مور» والنقد الموجه إلى المثالية، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقفه من المثالية، وهو موقف الرفض لها، غير القابل لانتجائاتها ومعانيها.

وعن جابريل مارسل والفكر الوجودى دار الفصل الخامس، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوجى) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة ثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابريل مارسل: نحو فلسفة عينية حقة، والوجود المتجسد، والحرية من حيث هى ارتباط، والتفكير الأول والتفكير الثانى، والسر الانطولوجى، والمشاركة من حيث هى سر، والفلسفة شهادة خلاقة.

أما الفصل السادس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفى اللاهوتى عند برديثاف وماريتان وبوبر وتيليش، وفى هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون، ووجوديون، ويركزون على الفرد المشخص، وأنهم اهتموا بالحياة الإجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها، وأنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة. كما بينا أوجه الاختلاف بينهم فى مواقفهم المختلفة.

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذى وضع من أجله.

والله ولى التوفيق،،،

المؤلف

أ. د. على عبد المعطى

الإسكندرية فى: ١٩٩٤/١٠/٢٠

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
١١	مقدمة

الفصل الأول

ماركس والمادية الجدلية

١٩	أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية.
٢٥	ثانياً : المادية الجدلية.
٢٧	ثالثاً : المادية التاريخية.
٢٨	رابعاً : مصادر الماركسية الثلاثة.
٣٠	خامساً : الجانب السياسي للماركسية.
٣٤	سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية.

الفصل الثاني

برنارد هوزانكيت

قمة المثالية في إنجلترا

٥١	أولاً : هوزانكيت ... حياته ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية.
٧٣	ثانياً : المنطق المثالي عند هوزانكيت.
١٤٥	ثالثاً : فلسفة هوزانكيت السياسية.
١٦٩	رابعاً : فلسفة هوزانكيت الأخلاقية.
١٩٥	خامساً : الدين عند هوزانكيت.
٢٢١	سادساً : فلسفة الجمال عند هوزانكيت.
٢٥٣	سابعاً : تعقيب وتقييم : هوزانكيت قمة المثالية في إنجلترا.

الفصل الثالث

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

- ٢٧٥ أولاً : مفاهيم الزمان والمكان.
- ٢٧٦ ١- المفهوم العلمى للزمان والمكان.
- ٢٧٧ أ- المفهوم الرياضى للزمان والمكان.
- ٢٧٨ ب- المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان.
- ٢٨٠ ج- المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان.
- ٢٨١ د- المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان.
- ٢٨٢ ٢- المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان.
- ٢٩٠ ٣- المفهوم السوسولوجى للزمان والمكان.
- ٢٩١ ٤- المفهوم الدينى للزمان والمكان.
- ٢٩٤ ٥- المفهوم الفنى للزمان والمكان.
- ٢٩٤ ٦- المفهوم الدوقى أو الصوفى للزمان والمكان.
- ٢٩٤ ٧- المفهوم الأسطورى للزمان والمكان.
- ٢٩٥ ٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان.
- ٢٩٦ ٩- رأينا فى حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها.
- ٢٩٦ ثانياً : الزمان المكاني عند صمويل الكسندر.
- ٢٩٧ ١- الزمان المكان الفيزيائى.
- ٣٠٤ ٢- الزمان المكاني العقلى.

الموضوع	الصفحة
٣- الزمان المكانى الرياضى.	٣١١
٤- الزمان المكانى والمقولات.	٣١٦
٥- الزمان المكانى والألوهية.	٣٣٢

الفصل الرابع

جورج ادوارد مور

والنقد الموجه إلى المثاليه

أولاً : حياته وأعماله وأهميته :	٣٤١
أ - حياته.	٣٤١
ب - أعماله.	٣٤٧
ج - أهميته	٣٥٤
ثانياً : موقفه من المثاليه.	٣٥٨

الفصل الخامس

جابريل مارسل والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها.	٣٧١
أ - خصائص الوجودية.	٣٧١
ب - منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها.	٣٩٢
ج - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات.	٣٩٧
د - مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة.	٤٠٢
ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل.	٤١١
أ - نحو فلسفة عينية حقة.	٤١١

الموضوع	الصفحة
ب- الوجود المتجسد.	٤٢١
ج- الحرية من حيث هي ارتباط.	٤٢٧
د- التفكير الأول والتفكير الثانى.	٤٣٠
هـ- السر الأنطولوجى.	٤٣٧
و- المشاركة من حيث هي سر.	٤٤٣
ز- الفلسفة شهادة خلاقة.	٤٤٧

الفصل السادس

التفكير الفلسفى اللاهوتى

عند برديناىف وماريتان وبوبر وتيليش

أ - تقديم وتعريف.	٤٥٥
ب - أوجه اتفاق.	٤٦١
أولاً : أنهم انطولوجيون.	٤٦١
ثانياً : أنهم وجوديون.	٤٦١
ثالثاً : أنهم يركزون على الفرد المشخص.	٤٦٣
رابعاً : أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعى.	٤٦٣
خامساً : أنهم اهتموا بنواحى ثقافية عديدة.	٤٦٤
ج - أوجه اختلاف.	٤٦٥
ثبت بأهم المراجع العربية والاجنبية	
١ - المراجع العربية.	٤٩٣
٢ - المراجع الأجنبية.	٤٩٤

الفصل الأول
ماركس والمادية الجدلية

أولاً

البعد الاقتصادي للماركسية

آمن ماركس^(*) كما آمن رفيق عمره إنجلز^(**) بالدبالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادي بحت يقول ماركس « يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (الخالق - الصانع) للواقع... أما أنا فأني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست إلا انعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه^(١). ويقول إنجلز «إن وحدة العالم ليست في كيانه، بل في ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبداً في أى مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما، نجد إنهما نتاج الدماغ الانساني، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة... وإذ ذاك يغدو من البدهة أن نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً، عند آخر تحليل، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض بل في انسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيجل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صورا أو انعكاسات للأشياء الواقعية، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صورا تعكس الفكرة التي كانت موجودة، ولا أعلم أين، قبل وجود العالم^(٢).

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

(*) ماركس : كارل ماركس : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

(**) إنجلز : فريدريك إنجلز : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهرينج - لودفيج فوريباخ ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة .

(١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر مقدمة الطبعة الثانية .

(٢) إنجلز : ضد دوهرينج - الشروح والتعليقات .

العقل، وقد احتفظ ماركس و إنجلز بفكرة هيغل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستناد الى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً: إذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة، الى المادة ... وخلافاً لهيغل إذن كان ماركس و إنجلز ماديين (١).

لقد كان ماركس و إنجلز يريان فى ديالكتيك هيغل المذهب الأعمق والأوسع والأمن، ووضعاه فوق مذهب التطور، ورأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، وحيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذى يتميز أحياناً بقفزات وكوارث وثورات فى الطبيعة و المجتمع. ولكنهما أنقذا الديالكتيك الهيغلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادى للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك. يقول إنجلز «إننا كلينا، ماركس وأنا، كنا وحدنا تقريباً اللذين عملاً لانقاذ الديالكتيك الواعى (من المثالية بما فيها الهيغلية نفسها)، و ذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة، إن الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك، و يجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديو و الألكترونيات و تحول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى» (٢).

ليس لمة شىء ثابت راكد، وليس لمة شىء تام الصنع، فكل شىء فى شتو و تحول يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة، يقول إنجلز «ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية، فهى ترى حتمية الهلاك المحتوم فى كل شىء،

(١) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) المرجع نفسه: ص ٧٥ .

و ليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ،
حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى.

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ
المفكر، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم
الخارجي أم في الفكر البشري،^(١).

ذهب ماركس و إنجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، و جوهر كل فكر،
و أخلاق، و أن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
و الثقافية. و المادة عند ماركس هي كل ما يوجد، و مظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن
تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية
إنما تقاس بدرجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور
الحياة الاجتماعية و السياسية و الفكرية بوجه عام.

و الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis و النقيض
Antithesis و المركب Synthesis، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك
محلكت اختباره الطبيعة.

و يمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع
التالية :

(١) إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر
العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : « فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس
هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، و ليس هو عملا من نوع
خاص ، بل هو العمل الانساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام »^(٢).
و كمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً أو بوقت العمل

(١) إنجلز : ضد دوهينج ص ١٥ .

(٢) إنجلز : لودفيج فوريباخ ، و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

الضرورى اجتماعياً لإنتاج سلعة معينة^(١)، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه »^(٢)، « إن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد »^(٣).

٢ - أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال، و يظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فأرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثانى قيمة عمله، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين « فى درجة ما من تطور إنتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة)، أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهى بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء فى سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، و زيادة رأس المال هذه فى التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تخول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن إرتفاع الأسعار، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشتريين والباعين تتوازن^(٤) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة « يجب أن يتمكن صاحب المال من

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ، ص ٢٥ .

(٢) للرجوع نفسه : نفس الموضع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة فى السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هى أن تكون مصدراً للقيمة»^(١).

أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة : إنها قوة العمل الانسانى. إن استهلاكها إنما هو العمل، و العمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التى يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار و لنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالى أجره عنه^(٢).

و من ثم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدي عدد من الافراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين، الذى سرقة الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع و العجش تؤدي الى أن يتغلب كبار المالبين على الضعاف من منافسيهم وتآلف شركات قوية تستغل المال الى ابعد حد، و ينتهى المالبين المتواضعون، و أهل الطبقة الوسطى التى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، و لا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»^(٣).

إن كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً .

(١) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ص ٢٧ .

(٣) كارل ماركس : رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

٤ - إن الطبقة العاملة وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتما على الرأسماليين، فتنزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، وبهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكى. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث.... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمجى الاشتراكية الذى لا مناص منه. إنه المحرك الفكرى والمعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التى تثقفها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يفتنى باستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا). ولا بد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدى الى انتزاع الملكية من مغتصبها»^(١).

(١) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية من ص ٤١ - ٤٢ .

ثانياً

المادية الجدلية

و تقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها : كل شئ طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشئ أو الظاهرة، بل يقضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل الى التطور، ويرى ماركس أننا نجد التضاد في الشئ الواحد؛ الحار والبارد، الصلبة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشئ، وبالتطبيق على الواقع السياسى نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفى : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفى فيحدث من التحول فى الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتزايد فإن التغير الكيفى لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا أختفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباشرة نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة. فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع. ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه. فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره، ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد، ويرفعه إلى أعلى. وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لانهاية.

ثالثاً

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الإنتاج المادى هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة :

المجتمع الشيوعى البدائى، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالى، و المجتمع الاشتراكى، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتماً الى المجتمع الشيوعى حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية تربنا أن المجتمع الانسانى الذى ابتداءً بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتماً الى النظام الشيوعى. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه الى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة فى حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعى توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعى. وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقاً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التى قدمها لا تلبث أن تعود وتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعى.

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الورث الشرعى لخير ما ابدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسى الانجليزى، و الاشتراكية الفرنسية»^(١). ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبيناً مراراً عديدة الأخطاء التى تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيغل الذى قاد بدوره الى مادية فيورباخ. وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، ونسبية المعارف الانسانية التى تعكس المادة فى تطورها الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية وطورها، فانهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى^(٢).

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى و السياسى والثقافى ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢ - الاقتصاد السياسى الانجليزى : لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصاً عند آدم سميث ودافيد ريكاردو واللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساساً علمياً خالصاً وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية.

(١) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لودفيج ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادى و ملحد ألمانى .

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٠ .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعي، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور، تبين فوراً أن هذه الحرية تعنى نظاماً جديداً لاضطهاد العمال واستثمارهم، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة. ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال، وضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع ورأس المال، في سبيل إقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية. ولقد بينت مادة ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية^(١) والاقتصادية.

(١) لينين، المرجع السابق . ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية، ولا زال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لا زالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

والماركسية لا تقوم على الأوهام، ولا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام، وتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هذا الانسان بالبيئة التى تكتنفه، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الانسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

والانسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل ويتغير ويتجدد، ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغييره الدائم، وبعبارة أخرى إن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدى، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية فى معنى المخلود، ومن الممتع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة انسانية خالدة^(١).

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى فى عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا فى إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالى من نتاجه، وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «إن الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

(1) Herve, P. : L'Homme Marxiste , Les Grands Appels de l'Homme contemporain , P. 79 .

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصرفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل لإنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يَمها، يعرف التكتل الشعبى، ويعى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التى تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

والماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى، وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً و سياسياً «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو، و الدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى، والمساواة تلعب دوراً هاماً فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضاً لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئاً مشتركاً، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، و لكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة انصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن نتناول المساواة، فى أقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان أعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا إنها ميزت بين الأحرار والعبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد»^(١).

ويمضى انجلز فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يوائم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن نفى الاشتراك بالخيرات التى ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها، أثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهى الطبقة البورجوازية، وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعى وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنذاك، ولم يكن فى وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الفقيرة جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالجمان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم الاقطاعى وأن يذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية، وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

(١) المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

السياسية»^(١).

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس فى دول مستقلة ترتبط ببعضها لإرتباط الند بالند «نمت هذه الدول نمواً برجوازيها، وأصبح من الطبيعى أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على إنهما حقوق الانسان. ومما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكى هو أول دستور اعترف بها، يؤيد فى الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين فى أمريكا، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدست الامتيازات العرقية»^(٢).

ثم يستمر النجلاز فى بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكى فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صبحت البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظللها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا. بمحو الطبقات ذاتها ... أولاً على شكل دينى بالاستناد الى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواة. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغى ألا تقوم فى الظاهر وحسب، أى فى مجال الدولة وحده، بل ينبغى أن تتحقق كذلك بالفعل فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى»^(٣).

وبخلص النجلاز الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء فى شكلها البرجوازى أو فى شكلها البروليتارى، إنما هى نتاج التاريخ ... وإن فى وسعنا أن نرى فى هذه الفكرة

(١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، ولئن بدت اليوم، فى هذا المعنى أو ذاك، أمرا بديهيا فى نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبى عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل فى ثقافة القرن الثامن عشر كله^(١).

ولكن هل تقرر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعاً فى بوتقة واحدة، وصبهم فى قالب واحد؟ إن المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم برودون^(*) . مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع للملكية مشتركة فعلاً لا للملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتى النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعيز عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحه ودعة وترف وعطالة وتقاس، إنه لن يكون مجتمعاً سكونيا راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يذل جهداً، بل إن مجتمع الغد سيتنصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائص ومفارقات، وإن تصور أى مجتمع على وجه يغاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعاً ميتاً ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى. ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكاً خاصاً للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

(١) المرجع نفسه. الموضع نفسه.

(*) بير جودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى عاش ما بين عامى ١٨٠٩ -

كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وبالتالي من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به. وبموجب هذا الاتصال يتال من المخازن العامة لمضائق الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، يتال كل عامل بمقدار ما يذله.

و يبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا فى الواقع لسنا بآراء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى، والحق المتساوى إنما هو إخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم متزوج و الآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى يتال الواحد عمليا أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافى هذه النتائج ينبغي للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق فى الثروة، وهى فروق مجمعة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالاً، لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملكىة خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكىة العامة لوسائل الانتاج، و بذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات^(١).

لا بد إذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى والدنيا من المجتمع الشيوعى إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى»، البرجوازى، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى.

(١) لينين، الدولة و الثورة، الترجمة العربية ص ١٢٣.

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها، والديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية: شكل من أشكال الدولة، وإنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطى امكانية تخطيط آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى والشرطة، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثورا، ومحوها عن وجه الأرض، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية (١).

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ ما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة

(١) المرجع نفسه . ص ١٢٩ .

وتعقيدا. ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسي البرجوازي، و الصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخطط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبيل ممثلي التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعي من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شيء ما الهى، شيء ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ » (١).

و يربط لينين بين هذه المزاغم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية» (٢). ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، ويستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض . يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس، قد

(١) المرجع نفسه. ص ٥ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٧ .

ظهر انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر^(١).

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلوا من الأرستقراطيين. ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكى عبيد أول انقسام كبير إلى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً. ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الاساسى فى المجتمع : كبار مالكى الاراضى، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكاً تاماً، ولكن مالك الأرض الإقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الأشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة.

ونتج عن تطور التجارة، والتداول النقدي، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هى طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال»^(٢).

وأن مالكى رأس المال، مالكى الأرض، مالكى المصانع والمعامل، كانوا ومازالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تنصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالي تنصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتارين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج، فقد انقسموا مع مجرى الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتارين وتحول الآخر (الأقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية^(٣).

(١) المرجع نفسه. ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه. ص ١١.

(٣) المرجع نفسه. ص ١٢.

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الاقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن الدولة كانت على الدوام جهازا معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتا، أو تقريبا، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلى الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، يجعل فى يديه دوما جهازا معيناً للقسر الجسدى سواء تجلّى قسر الناس هذا فى العصا البدائية. أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى وأخيرا فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصره^(١).

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمتها، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام هما، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل: فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت

(١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال العالمية، ومن تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب، فى الاحزاب الاشتراكية التى تقود عن ادراك نضال الجماهير ... ولكن المنافقين الواعين من العلماء و الكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع» (١) .

وبأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هى المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الارض أن يكون مساويا للعامل، ولا للجائع أن يكون مساويا للشعبان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التى تحمل اسم الدولة، والتى يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازي، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدى الرأسماليين وأخذناها لانفسنا، وبهذه الالة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله «وعندما ينعدم فى الدنيا امكان الاستثمار، عندما ينعدم ملاكو الأراضى، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذى يصاب فيه البعض بالتخمة و يجوع آخرون، عندما تزول امكانات ذلك، عندئذ نترك هذه الالة للتحطيم. عندئذ تزول الدولة، و يزول الاستثمار» (٢) .

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، وإنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما» (٣) .

(١) المرجع نفسه . ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

(٣) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقيّة، وتصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة إقتصاديّاً، والتى تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاختضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» (١).

إن الاشتراكية إذ تودى إلى إلغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الإنتاج فى صالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلاً فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (٢).

يقول إنجلز «إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها إلى متحف الآثار إلى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية» (٣).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيغل وروسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة الا وانتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة - هذا العنف المنظم - مع تطور المجتمعات حتى نصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة إلغاء تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

(١) إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤.

(٢) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية ص ٤٥.

(٣) إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥.

الا أن زوال الدولة، وزوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات، الى مجتمع ديمقراطى برئى من القسر والإكراه مجتمع الغد، المجتمع الشيوعى، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها اداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرير البروليتاريين فى قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة فى جميع الاقطار»^(١).

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل الى الانحصار فى النطاق القومى الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم الى أبعد من حدود أفقهم القومى - مينا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»^(٢)، إن على الاشتراكي الديمقراطى الحق أن «يناضل ضد ضيق الأفق القومى. وضد الميل الى الانحصار والانعزال والى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من أنصار النظر الى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»^(٣).

أن الأهمية الحققة، واتحاد الشعوب فى المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام اقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتارى العالمى «وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة و الأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية»^(٤).

(١) ستالين: أسس اللينينية، الترجمة العربية ص ٤٠.

(٢) المرجع نفسه . ٧٩.

(٣) المرجع نفسه . ٨١.

(٤) المرجع نفسه . ٨٠.

تحدث لينين فى بحوثه و محاضراته و كتبه عن صلة الأمم والدول و الاقوام والطبقات بعضها البعض، وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفى طبيعتها مسألة الحرب والاستعمار، ورأى أن حرب ١٩١٤-١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرب استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام وإعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك، ولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق المالبين يتوخون نوال حصّة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب ... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخذعتهم وضللتهم، وعلى صعيد الخراب العالمى الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الاحوال التى يتأنى عليها أن تجتازها^(١).

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية جداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة والقوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار، أى الرأسمالية التى سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع، ويمهد فى الوقت نفسه الى السير فى طريق الاشتراكية.

(١) لينين: الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية. الترجمة العربية ص ١٠.

سادساً

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق فى الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى، والواقع أن للماركسية مذهبا أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الاخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى.. يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية و الحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيدا، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فذاك ينبغى أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغى أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعى الشباب المجتمع الشيوعى. البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدرؤا على تحقيق ذلك الا إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شئ حى ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملى كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر فى سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهى أنهم يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية فى الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق «وفى تلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، ويث الضلال فى عقول العمال والفلاحين فبأى معنى ننكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول، بداهة، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خداع يغش العمال والفلاحين ويضممر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين.

ويستمر لينين فيربط بين الاخلاق والنضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين.

وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضروري أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذى يوكل الى الاله الطيب، لأن هذا الاتحاد لم يكون فى وسعه أن يصدر الا عن المعامل والمصانع الا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقادها الطويلة، وغفوتها المديدة... إن الاخلاق، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى، لم تكن فى رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتارى.

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال، وبيان ما يشبه أن يكون فى نظرة الانتقال من جهاد أصغر الى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر. لأن أياها قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنفا حذف الطبقات، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، واذا قبع فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز، تحول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعينى أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمان أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. فى معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق ؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين .

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و ثقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين . الذين يثرون من يؤس الآخرين» .

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، و لا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر، و طرد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين، وأن يتحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديمقراطية البروليتاريين، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» .

إن الاخلاق فى نظر الشيوعية، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة فى موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل .

الفصل الثانى
برنارد بوزانكىت
قمة المثالية فى انجلترا

أولاً : بوزانكيت
حياته و مؤلفاته و مركزه بين
فلاسفة المثالية

أولاً: بوزانكيث

حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين

فلاسفة المثالية

أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع ويتشكل بما تتأثر به بعمق في حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر وترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيث يرى أنه ما من تأثير عميق في حياتنا إلا وله انعكاس على فلسفتنا، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيث الفيلسوف المثالي الانجليزي مقالته الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذي أرى فيه كيف تكونت فلسفته ابتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الأحداث والقراءات والتجارب والخبرات التي تمرس بها في حياته على بنائه الفلسفي ونسقه الميتافيزيقي.

* * *

ولد برنارد بوزانكيث Bernard Bosanquet في الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو مبرلند بإنجلترا عن أبوين تربيين، وعن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأزرة و متعاونة ومتحابة، تنأى عن الانعزال والانانية وتقبل علي المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، ولقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون والتأزر والحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، واعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته فى الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحاً مقبلاً على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيث على هذا النحو، مستلهما من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتى هارو وباليول باكسفورد حيث كانت هذه الجامعة فى تلك الآونة مركزاً ضخماً للحركة المثالية فى إنجلترا. ولقد كان بوزانكيث متأثراً آنذاك بجيرين ونيومان، وعجبا أن يذهب بوزانكيث إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب فى التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيث الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيث من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم فى إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويعززها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعى مرتحلاً إلى لندن التى جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفى لندن أهتم بوزانكيث إهتماماً كبيراً بالمجتمع وتنظيمه، و بالحياة الاجتماعية، وبالقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصباً معيناً، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك، وفى هذه الفترة وفى عام ١٨٨٤ قام بوزانكيث بنشر واشترك فى ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا Logic and metaphysics »، وبعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine-art». وفى هذه الفترة أيضاً كان إهتمام بوزانكيث منصباً على المنطق والمعرفة، فنجده يكتب عام ١٨٨٣ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر فى عام ١٨٨٥ كتابه «المعرفة والواقع Knowledge and reality»، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذى

يقع فى مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The Morphology of the Knowledge وفى عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق . Essentials of Logic

كما اهتم أيضاً وفى هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» A history of Aesthetic كما نشر فى العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic .

وفى عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة انجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق» ، وكانت مترجمة هذا الكتاب هى هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيت، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام و نفس الخط المثالى عنده وهند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترانه بها فى نفس العام، و مكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملاً رسمياً، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣ ، وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز، وفى الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣ ، نشر بوزانكيت كتابه «سيكولوجية الذات الاخلاقية» Psychology of the moral self عام ١٨٩٧ . وفى عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical theory of the state ، ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التى سادت هذه الفترة هى سياسية وأخلاقية فى المحل الأول، أو هى تطبيق للمخط المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة.

ولقد مكث بوزانكيت فى وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت فى عام ١٩٠٨ ، لكنه ألقى فى جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة The Principles of Individuality and Value وقيمة ومصير الفرد The value and destiny of the Individual فى عامى ١٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف، فكتب فى عام ١٩١٣ كتابه «التمييز بين الذهن وموضوعاته، ثم تلاه فى عام ١٩١٥ بكتابه « ثلاث محاورات فى علم الجمال، كما كتب كتابا فى الاخلاق أسماء «بعض الاقتراحات فى الاخلاق».

ثم ظهر له كتابان فى عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته وعن أن جوهر ولباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمي هذا الكتاب باسم «ما هو الدين» What religion is أما الكتاب الثانى فيعتبر نخاماً لأبحاثه فى المنطق. وقد أسماه التضمن والاستدلال التسلسلى Implication-and Linear inference وقد ذهب فى هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذى يجب أن تأخذه موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقى والعضوى الذى تترايط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات فى كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلى الذى ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبعثرة.

وتأكيدا لإتجاه بوزانكيت الوحوى والكللى هذا نجد بوزانكيت يحاول التوفيق بين الآراء والفلسفات المتعارضة فى كتاب له أسماء «التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة». وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١ ، كما نشر بوزانكيت أيضاً فى هذه المرحلة العصيبة من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب «المثل العليا الاجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول فى طبيعة العقل» ، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن «الحياة والفلسفة» عام ١٩٢٤ ، وهو المقال الذى بين فيه بوزانكيت

تأثير الأحداث العميقة فى حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم والفلسفة ومقالات أخرى» بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيث.

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣، توفى بوزانكيث فى لندن، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقاتى. لقد اتسم بوزانكيث بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت.

وكان فى حياته ودودا عطوفا، حلو المعشر كثير العلاقات، يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بعكس رفيقة برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

وإذا كنا فى الفلسفة لا نعى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى، فإن بوزانكيث يكفيننا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا فى مقاله الطيب «الحياة والفلسفة» الذى نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد، وفى عام ١٩٢٤، التجارب العميقة التى شكلت مذهبه ونسقه الفلسفى فلنترك لبوزانكيث الآن الحديث عن هذه النقطة.

* * *

يقول بوزانكيث لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية الا حيثما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نرثميرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافى واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية تشد عن الروح الجماعية والكلية

السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلى الكبير، كاثت الرعاية و العناية تحوط بالطفل الغرير، حتى إذا ما شب وأصبح كبيراً يافعا اندمج فى الاطار الكلى للعائلة، ومارس فيها دورا متناسقا ومتوافقا مع أدوار الآخرين، وهنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together. وهنا يقرر بوزانكيث بأن فن الحياة مع الآخرين هذا، كان بمثابة اللبنه الأولى ونقطة البداية فى نظريتى الاجتماعية والسياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى فى مجالات المنطق و الاخلاق والجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلى المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية فى بوتقة الإرادة العامة general will، ومثل الحياة العضوية Organic والوظيفية المتكاملة، ومثل ذوبان التناقض Contradiction فى سياق وحدة أعلى. وقد استفاد بوزانكيث من كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى.

* * *

ثم يذكر بوزانكيث بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، وهى أنه حينما بدأ بتناول قصة العهد الجديد تناولا نقديا، ودعى لسماع محاضرة فى لندن من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse، وبعد صولات وجولات نقدية لقصة العهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة، ولكن ما معنى كل هذا الجدل معى .. أننى أعلم أن هذه الأمور صادقة، وهذا يكفى.

ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيث، ومن هذه التجربة التى عاشها مع مورهاوس، فكرة إننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير، وأن الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجرى عملياته ويفكك وحدته، وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيث بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر، The other world وقاده هذا إلى عالم المثل الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالي الذى تسوده القيم والأخلاق و المعرفة الحقة والخيرية.

ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمنا هذا الذى نحياه لا فى عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم، بنى بوزانكيث نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح.

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيث الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا وهى التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إنما نجد فى الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة و بين الحرية، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص و العام، ونلمس فى ثنائها اندماج الحرية بالضرورة والروحي بالطبيعى. ولقد اقتضى هذا من بوزانكيث أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيث ليس غيابا للجمال أو نطاقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه.

ويقول بوزانكيث إننى إطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وإرباطه بمذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم إطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة العامة، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التى أثارت ذهنى، وارتبطت بأرائى وأفكارى، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلى وشعورى وواحد، والأخلاق كلية، والدين كلى : كان المنطقى أيضاً منطقاً شعورياً يقظاً يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات و قضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكماً واحداً يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيث كلياً يشير إلى العالم كله، وشعورياً تثبت فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبرائنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذى يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها بوزانكيث - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الدينى والأخلاقي. إن وحدة الدين التى لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الأخلاق التى لا تقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الأخلاقية، تأدت ببوزانكيث إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم منصّب على العالم بأكمله.

وهى بوزانكيث أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سرّمان العقل فى موجودات الطبيعة، وتغلغل الروح فى كياناتها، ولوج ملامح الفكر، وكمالات المنطق فى الكائنات العضوية، ولوجها فى الإنسان الواعى، كما يقرر بأن الحرية موجودة فى المجتمع، وفى الأخلاق، وفى الأفعال والتغيرات وهى لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها فى الكل والوحدة الكلية، التى تعطىها حقيقتها.

إن تجاربنا وخبرائنا. بما أنها مرتبطة و كلية، فإنها تحتوى على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية و كلية. ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا بعالم أخلاقنا وقيمتنا.

وفى الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيث « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيث بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها فى حياتنا. ولكن الذى يجده بوزانكيث دائما فى ذهنه هو امتداد واتساع الاشياء التى يمتلكها مباشرة، فنحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذى يحيا فى أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذى يتضمن التغير والتحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكيته.

وينهى بوزانكيث مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتى إذن ما هى إلا نسيج نظرى للبناء، الذى قادتنى اليه تجاربى... ».

ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيث فى كل الميادين، وألف فى كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرفة

فى « مقالات فى النقد الفلسفى »

1 - Logic as the science of knowledge .

نشرة ست وهولدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism .

2 - Knowledge and reality .

المعرفة والواقع. نشر عام ١٨٨٥ .

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر فى مجلدين عام ١٨٨٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١).

4 - Essays and Addresses .

مقالات وأحاديث - نشر عام ١٨٨٩ .

5 - History of Aesthetic .

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤) .

6 - The civilization of Christianity and other studies .

مدنية المسيحية ودراسات أخرى - نشر عام ١٨٩٣ .

7 - Companion to Plato's republic .

المرشد الى جمهورية أفلاطون - نشر عام ١٨٩٥ .

8 - Essentials of Logic .

أسس المنطق - نشر عام ١٨٩٥ .

9 - Psychology of the moral self .

سيكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ .

10 - Philosophical theory of the state .

النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ .

11 - The principles of Individuality and value .

مبدأ الفردية و القيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ .

12 - The value and destiny of the Individual .

قيمة الفرد و مصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ .

13 - The distinction between mind and its objects .

التمييز بين الذهن و موضوعه - نشر عام ١٩١٣ .

14 - Three lectures on Aesthetic .

ثلاث محاضرات فى علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ .

15 - Social and International Ideals .

المثل العليا الاجتماعية والدولية - نشر عام ١٩١٧ .

16 - Some suggestions in ethics .

بعض الاقتراحات فى الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ .

17 - Implication and linear inference .

التضمن والاستدلال الخطى - نشر عام ١٩٢٠ .

18 - What religion is .

ما هو الدين - نشر عام ١٩٢٠ .

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy .

التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ .

20 - Three chapters on the nature of mind .

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ .

21 - Life and philosophy .

الحياة والفلسفة : وهو ضمن كتاب « الفلسفة الانجليزية المعاصرة، نشره مويرهيد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays .

العلم والفلسفة ومقالات أخرى - نشره مويرهيد ور.س. هوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة هوزانكيت.

كما قام هوزانكيت بنشر، واشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا » Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيجل « مدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine art . عام ١٨٨٦ .

جـ - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليزية الى الاقسام الاتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التي كانت رائدة تلك الحركة، ويمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠-١٩٠٩) الذي بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذي كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلي المرتكزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هوا «ولقد قبل جرين المذهب الكانطي»^(١)، والمثالية المطلقة عند هيجل.

(1) Houang , F : Le neo-Hegelianisme en englettere . La Philosophie de Bernard Bosanquet , ch. Priemere, P. 15 .

ولقد ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحدته.

القسم الثاني : يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون. ومنهم ادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) الذى كان صديقا لجرين. وأهمية جرين ترجع إلى نشره للحركة المثالية فى جلّاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قويين : الأول فى أكسفورد والثانى فى جلّاسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتيا وواعظا مرموقا، ولكنه أدخل فلسفة هيجل فى كتاباته وأهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير فى تغلغلها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة (كوينز) فى كندا فقد كان تلميذا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديا مثلهما. وإليه يرجع الفضل فى الدعوة إلى المثالية فى جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالى هناك : وتوسع فيه، وقدم تعريفات بأبرز ممثلى الفلسفة المثالية الألمان.

أما وليام ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمى إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمى هيجل ومفسريه، وساهم فى محاضراته وكتاباته معا بدور هام فى تفسير المثالية الألمانية.

ولقد كان ديفيد جورج ريتشى (١٨٣٥ - ١٨٩٠) : صديقا شخصيا لجرين، وتأثر باتجاهات جرين المثالية، وفى عصره كان أرنولد توينبى (١٨٥٢ - ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولة التاريخ » أو حاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها فى ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنرى جونز (١٨٥٢-١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالي هيجلي، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى والاخلاص الجريء، وتلك الحماسة المتقدة التي دعا بها إليها جونز.

أما جون هنرى مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالي فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسكو وكلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد وجرين على التوالي، ولقد استطاع مويرهيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التي ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية مويرهيد أن يخفف حدة التعارض بين التغيرات المختلفة عن الحركة المثالية، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد فى اتجاهه المثالى، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب فى كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤسسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل.

ويقول ريتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته فى جميع أوجه نشاطاته الأخرى، وأنه قد عاشها فعلا، وأدمجها فى كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا وبرلمانيا وسياسيا، ومصلحا جامعا، وفيلسوبا، وكاتبا. ونحن نلمس فى جميع كتابات هولدين أقوى إعراف فى اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول فى كتابه « الطريق إلى الحقيقة » Pathaway to reality « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد اقتبسه عن هيجل... »^(١).

أما السير جيمس هلاك بيلي (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم

(1) Holdane, R.B. : Pathaway to reality . P. 309 (1926) .

هيجل، ويقول عنه هورنليه فى مجلة mind فى المجلد السادس عشر : إنه كان من نواح عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب. ^(١)

ولا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسندر سميث (١٨٦٣ - ١٩٣٩) فلقد تلقى تعليمه فى أكسفورد، وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة المثالية، ولقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلى وبوزانكيث.

القسم الثالث : و يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلى وبوزانكيث وجوهكم. أما فرانسيس هيرت برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالى بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجرا المفكرين المثاليين الإنجليز.

و نحن نجد فلسفة برادلى الاخلاقية وهى مشوبة بنزعة هيجلية عارمة، فيرى أن الغاية الاخلاقية هى قبل كل شىء اكتمال الذات وتحقيقها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف والإرادات أو الاحساسات الجزئية، وإنما هى تبتدى منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التى تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تعلو على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذى لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحققة أو الإرادة الخيرة.

هذه هى مجمل آراء برادلى كما يعرضها فى كتابه « دراسات أخلاقية »، أما كتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) فيعد انقلابا فى المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، وبرادلى يبدأ بالحكم فى منطقته : لانه يرى أن الحكم لا التصور

(1) Hoernlé : mind Journal , volume 16,P. 549 . (1907) .

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هي عليه مهما تغيرت المعطيات، وهى ذلك الجزء من مضمون الشعور الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل» الذى يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل»^(١).

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى : فالحكم أقرب كثيرا الى الادراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض مبدئيا أساسا عقليا. وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ؛ إذ أن برادلى يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنين معا وجهين لعملة واحدة.

ويرى برادلى إننا حينما نحلل الاستدلال؛ فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة: المعطيات، وفعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه «أسس المنطق» وأخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت «أسس المنطق» وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقاها من بوزانكيت، وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلى الشهير «المظهر والواقع». وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، والثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

(1) Bradley; F. H. : Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الأولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا؛ لكى نعبر عن طبيعته كما تصورها برادلى إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة التى ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى والقيمة، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شئ، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالكتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشئ والصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات و كل علم طبيعى، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. وهنا يعود برادلى ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدوا منعزلين، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر : إذ المظهر - رغم كل شئ - شئ ما، وليس عدما، ولذلك لا ينبغي أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، ومن جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته وبذاته وإلا لكان عدما. فمن الواجب - تبعا لهذا - أن يشتمل الواقع على المظهر على نحو ما.

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته وأن الواقع فى حاجة الى المظهر ليكمل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

ينتمى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة، وكيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى.

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفع وسط ذلك التيار المثالى. لقد تعمق برادلى، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالى وبين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية. فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل، تاما فى أنقى مستوى فكرى من التمام والكمال. وسوف نرى فى خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا وتطبيقا.

ويبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جويكم (١٨٦٨ - ١٩٣٨). ولقد اهتم جويكم بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت، والحقيقة عنده نسقية وارتباطية وليست هى التطابق بين الفكر والواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجى، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، وأى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها فى ضوء النسق، والحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

وهذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، ولا يعزى لذلك لجويكم أى فضل اللهم الا فى ترديده لآراء برادلى وبوزانكيت على وجه خاص.

وبعد تلك المرحلة من تطور المثالية الانجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل شأنا من تلك التي ذكرناها، فظهر ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمذهب الكثرة، وظهر باتيسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية، و سار على منواله جيمس ست (١٨٦٠ - ١٩٢٤) و سورلي (١٨٥٥ - ١٩٣٥) وراشدال (١٨٥٨ - ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) و كلمن وب الذي ولد عام ١٨٦٥ والفرد إدوارد تيلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥) ووليام تمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤). وهناك مفكرون قديون من المثالية : مثل لورى (١٨٢٩ - ١٩٠٩) ودوجلاس فوست الذي ولد عام ١٨٦٦ وباكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) وهورنليه الذي ولد عام ١٨٨٠، وهربرت ولدن كار (١٨٥٧ - ١٩٣١) ومرنس (١٨٤٠ - ١٩٢٢).

ومع أن متس يضع برادلى و بوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسو هوا يضع بوزانكيت و برادلى فى عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضعهم فى قسم مخالف، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو «الهيجلية الجديدة فى إنجلترا» فلسفة برنارد بوزانكيت وكأنها فلسفة هيجليه ثم يقرر «أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس وغيرهم» متناسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى مترابط.

هكذا كانت الحركة المثالية في المخترا، عارمة متدفقة، وثرية. وهكذا تبين أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلي والثاني هو بوزانكيت، ومع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلي في مرتبة أعلى وأن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلي، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا مذهباً مثالياً شاملاً لا يسير في نفس مسار آراء ومصطلحات برادلي. إن برادلي نفسه يقول لنا إنني مدين في المنطق لبوزانكيت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة في الآراء كان برادلي « هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة » (١) كما يقول متس.

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني القسم الرابع ص

ثانياً

المنطق المثالي عند بوزانكيت

المنطق المثالي عند بوزانكي

مقدمة : من المنطق الصوري الى المنطق الرمزي :

إن المنطق المثالي البوزانكي، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التي قام عليها المنطق الصوري والتي يقوم عليها الآن المنطق الرمزي وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالي عند بوزانكي بالدراسة والتحليل، فعلينا أن نعرض في عجلة سريعة وتاريخية للمنطق الصوري وتطوره إلى أن أصبح منطقاً رمزياً في العصر الحديث . وبديهي أن بين هذين النوعين من المنطق منطقاً تجريبياً ومنطقاً واقعياً ومنطقاً براجماسياً إن صح أن نقول أن للواقعية وللبراجماتية منطقاً . ونحن لن نعرض هنا لهذه الأنواع من المنطق ؛ إذ يكفي أن نعرف أن المنطق المثالي لن يتفق على الإطلاق - ولدواعي فلسفية وميتافيزيقية - مع أى اتجاه واقعي ساذج، أو براجماتسي نفعي أو تجريبي مادي .

* * *

لقد كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصوري، ذلك المنطق الذي جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع - المحمول، تلك القضية المجردة التي صورتها أهورب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة، كما اعتبرها أيضاً الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل في النهاية إلى تلك القضية البسيطة وعلى ذلك، فالقضية البسيطة عند أرسطو أى القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيما كانت (١) .

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جداً فيما يتعلق بموضوع المنطق

(1) Morris & Nagelt : An introduction to logic and Scientific method, P. 33 .

ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى « المنطق » على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا فى القياس إلى أشكال وضروب، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة، والنقد الذى يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أو المنطق الحديث الذى كان لليبنتز فى تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق الفضل فى الاستنباط وقوانينه، فهذا هو موضوع المنطق المعاصر، وإنما هو فى حصر الاستنباط كله فى القياس وحده، ولم ينتبه إلى ضرورة التوسع فى تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بعلة مثل المساواة، أكبر من، أصغر من ... إلخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة ونخص تحليلاته الأولى بالصورة التى هى صورة الاستنباطات، ورأى القضايا كلها فى صورة واحدة هى صورة الموضوع - المحمول . وكفى نظرة واحدة فى تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة فى نقائها التام، حين حاول اتخاذ الرمز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة إذ أنه رمز فقط الى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ، ب، جـ ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية Logical constants مثل إذا ... إذن، كل، بعض ... إلخ، ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هى دالة قضائية Propositional function وليست قضية محددة ذات معنى قاموسى، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته الى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences التى توصف فى العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى Deductive system، ولكن أرسطو لم يتوسع فى هذه الفكرة ولم يقيم الدليل عليها كما أقامه فى الهندسة، وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض

د.ه عند أرسطو؛ نهى تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صنعة^١، وعلماء أو علماء معياريا وإنما هو علم^٢، «نرى أى نسق استنباطي كالهندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل».

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التى قال بها أرسطو التى صورتها عنده هى أ هـ ب قضية تحليلية؟ الواقع إننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أو نستدلها من مجرد النظر فى ذلك الموضوع دون حاجة الى معيار خارجي يحدد صدقها أو كذبها، فالقضية الحملية الأرسطية هى تحليلية من حيث أنها قضية بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان وهو أن أرسطو جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة «إنسان» مثلا، وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع فى حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من قضى نجبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر فى الوجود إلى آخر الدهر^٣.

ففضل لـ أرسطو أن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياها الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها، ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقيين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كلاهما جزئى من جهة أخرى.

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطي هجوما عنيفا خصوصا من ناحية إحتواء القضية الحملية على الحدود الكلية، وذهبوا الى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة فزبنون الرواقى وكريزيب، وغيرهما من الرواقيين أكثرها من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذى تعكسه لنا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى

(١) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية. ص ٢٠ - ٢٢.

يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون أن المعرفة تأتي من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذي هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى، وقد استخدموا إسم الإشارة وضمير الإشارة مثل « هذا » بغية مزيد من الحذر والتحوط وحتى لا يقعوا فى أى حد كلى .

والمنطق الرواقى من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الوقائع الجزئية أو الشخصية أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا منفردة مبشرة بل هو يستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن نشاهد، وذلك بواسطة كلمات مثل « إذا » « أو » « ولأن » ... إلخ وأهم القضايا التى تهمننا من وجهة نظر اللوجستيقا أو المنطق المعاصر هى :-

(١) القضية المنفصلة التى تربط واقعتين بكلمة « أو » ومثال الرواقيين هو « هى نهار أوليل » .

(٢) القضية المتصلة التى تربط واقعتين بكلمة « و » ومثال الرواقيين « هى نهار وهى ليل » .

(٣) القضية الشرطية التى تربط بكلمة « إذا » واقعتين إحداهما المقدم وهو الشرط وأخرهما التالى وهو المشروط ومثالهم « إذ هى نهار فهى مضية » .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقى رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية، ولكن عندما طبق لبيبتر العمليات الرياضية كالجمع والضرب فى معالجة الأمور المنطقية، ثم لما اتضح أن كلمات مثل « أو » « وإذا » إنما تشير الى علاقات بين القضايا الذرية وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية، وأن هذين النوعين من القضايا

أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التى هى موضوع القسم الأول من اللوجستيقا - نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا التى أسهم فى تدعيمها ليبنتز، الأمر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة فى العصر الحديث والذى أدى إلى تفوقه على المنطق الأرسطى . وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية ؛ إذ القضية التحليلية عند ليبنتز تحتوى على حدود جزئية كما هو الشأن فى المنطق الرواقى، بعبارة أدق إن القضية التحليلية عند ليبنتز تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون فى هذا الصدد النهج الأرسطى، فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية، فتجمد منطق أرسطو وأصبح عقيما مجددا غير منتج، الأمر الذى أدى إلى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وبداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

* * *

رأينا أن أرسطو خصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية وهى القضية البسيطة عنده بالصورة أهوب ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ؛ إذ إنه لم يرمز الى الثوابت على الإطلاق ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية شحاكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها ؟ (١) .

(1) Paul Mooy : Logique P. 235

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولاً في المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطونفسه والفلاسفة الرواقيين وريموند ليل وإنما المهم وهذه هى الخطوة التالية التى تمكن المنطق الصورى من أن يصير يقينياً وواضحاً ودقيقاً كالرياضة - نقول إنما المهم - هو استعمال الرموز استعمالاً منهجياً دقيقاً طبقاً لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب إلى البسيط أو من الكل إلى الأجزاء أو من المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا، إلى أن نصل إلى المبادئ البسيطة التى لا تقبل القسمة فمن بين القواعد الأربعة التى ذكرها ديكارت فى المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :-

« أن أقسم كل واحدة من العضلات التى سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعوالى حلها على خير الوجوه » .

« أن أسير بأفكارى بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كى أترج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيباً ... » (١)، والتحليل الديكارتي بهذا النحو الذى شرحناه إنما يقوم على سلسلة مؤداها بأنه ليس فى المركب أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التى لا غنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلاً، أو للرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان والتى هى أساس كل علم، ومصدر كل الوضوح » (٢) .

(١) محمود الغضيرى : المقال عن المنهج ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكارت . ص ١٠١ .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط، والحدس عنده هو «الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق، ويوقن بها يقينا لا سبيل إلى دفعه»^(١).

أما الاستنباط فهو «قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى، وهو فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، فهو عملية تنقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة»^(٢).

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطي، ويستخدم الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي «يبدأ بالأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها»^(٣) ويساعده في ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتحد الطوائع البسيطة، وعلى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية. وهذا هو طريق التقدم في المعرفة^(٤).

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو في ضرورة تحليل ما هو مركب لكي نصل إلى ما هو بسيط، إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو:

الأولى: أن القياس الأرسطي أو الاستدلال القياسي لا يؤدي إلى معارف جديدة، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي.

الثانية: أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والحمول. وإنما على كل قضية لا تحتوى على شيء أكثر مما يكون في عناصرها البسيطة.

* * *

(١) نفس المرجع . ص ٨٧ .

(٢) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٣) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٤) نفس المرجع . ص ١١٢ .

أما ليبنتز فلقد سعى ما وسعته الحيلة إلى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج الرياضى، وينطبق على جميع المعارف والعلوم، وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء العام أحياناً وباللغة العالمية أحياناً أخرى ونفن التركيب أحياناً ثالثة ونفن الاختراع أحياناً رابعة، وهى جميعها تهدف إلى تحليل المركبات إلى أجزائها البسيطة، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز .

وقد تربت عن ذلك الهجاء العام أوفن التركيب أن توصل ليبنتز إلى أفكار رئيسية أهمها :-

- ١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للاعداد .
- ٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما ربنا البسائط .
- ٣ - لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .
- ٤ - يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة .
- ٥ - التفكير يتكون من إماطة اللشام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط^(١) .

* * *

وكانت محاولات من يسمون بجبرى المنطق مثل بول وغيره سائرة فى نفس هذا الاتجاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيراً نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهم منطقاً رمزياً صارماً، يستخدمان فيه رموز الرياضى للإشارة إلى حدود

(١). Saw ; R. L. : Leibnitz . P. 201 .

المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت رمزهما الى المتغيرات، فنشأ عندهم المنطق الرمزى . وهناك الآن المئات من أنواع المنطق الرمزى كلها تحاول جاهدة تطبيق المنهج الاستنباطى الذى يعتبر التضمن الأساس الأول له، والذى يبدأ بمجموعة من البديهيات والمصادرات ثم يستنتج منها سائر القضايا .

صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيت :

يقرر بوزانكيت فى بداية محاضراته الأولى فى كتابه « أسس المنطق » بأنه ليس هناك علما أصعب من علم المنطق، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة والتعقيد ؛ ولكن من ناحية كونها أمرا له أهميته وإثارته .

إننا نجد فى معظم العلوم وحتى فى العلوم الفلسفية حوافز مستمرة تشد انتباه الانسان، وتثير إحساساته وشغفه، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة، وإثارة دائمة لأهتمامات الإنسان ومتطلباته . أما فى الفلسفة وخصوصا فى المنطق فإننا لا نجد قليلا من هذا ؛ فأستاذ الفلسفة من سقراط حتى الآن يتحدث عن أشياء عامة، ويدعوسامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية، وبذلك فهو يطلب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمددهم بأية اهتمامات أو إثارات حسية تعود عليهم بالنفع أو الإشباع فى حياتهم اليومية .

إننا هنا - كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت - نقرب الأساس المألوف ونتناوله بعمليات غير مألوفة ؛ ولكننا من جهة أخرى نوسع أفقنا الفكرى، ونتناول اهتمامات أخرى من نوع خاص . ومع ذلك - يقرر بوزانكيت - فهناك صعوبة عالية بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين فى متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة لا توجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هو ما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم .

ويذهب بوزانكيت إلى أننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلابة وجسارة، ومن ثم فيجب أن نبعد عن ذهننا بادئ ذي بدء كل ما كنا نجده في الكتب المنطقية القديمة من أحاييل وحيل وحجج مثيرة للسخرية فبوزانكيت يقول وليس لدى النية لأن أتحدث عن هذه « (١) ». وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن مثل هذه الأمور بل يبدأ بإقصائها وإبعادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى، وهو يقول في هذا الصدد « إن ما آمل فيه فقط - في إيقاظ الاهتمام المنطقي الحقيقي بالنسبة لأي فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفاً لديه - هو أن أعرض هذا الأمر بصورة وصفية وأن أحاول أن أقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه المشكلة التي تواجهها المعرفة » (٢) وعلى هذا النحو يصبح من الممكن أن نقول أنه سيكون لدينا شغفا نظرياً أصيلاً منبثقا من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة بالوسائل التي يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوما بعد يوم . ومثل هذه التفسيرات تسمى بعلم المنطق .

* * *

مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور، فإن المنطق يعالج البناء العقلي للحقيقة، ولكن المشكلة الهامة هنا هي : كيف يمكن للمجرب الخاص بأفكاره وشعوره أن يحتوى في داخله على عالم من الأشياء والأشخاص لا يكونا بالضبط في عقله ؟ ولكي يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجده يتناول العالم كإرادة وفكرة، ويبدأ بمناقشة العالم كفكرة. « فالعالم فكرة لي » حقيقة قالها شوبنهاور، وهي حقيقة صالحة لكل شيء يحيا ويعرف، مع أن الإنسان وحده هو القادر على تمثيلها بشعوره وتأمله المجرد، وإذا فعل هذا حقيقة، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية .

(1) Bosanquet, B. : The essentials of logic - Lecture 1 , P. 3.

(2) Ibid. : P. 3 .

وعلى هذا النحو يصبح واضحاً للإنسان أن ما يعرفه ليست هي الشمس أو الأرض ولكن ما يعرفه هو العين التي ترى الشمس واليد التي تلمس الأرض . فالعالم المحيط بالإنسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شيء آخر وهو الشعور أى الإنسان « ومن ثم فليست هناك حقيقة، أكثر تأكيداً أو أكثر استقلالاً عن كل ما عداها، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التي نقول : إن كل ما يوجد فهو من أجل المعرفة، ومن ثم، فإن هذا العالم بأكمله هو فقط موضوع بالنسبة إلى ذات، أو إدراك بالنسبة لمدرِك أوفى كلمة واحدة هو فكرة . وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلاً عن الحاضر، وبالنسبة إلى البعيد كما هو بالنسبة إلى القريب؛ لأنه أمر حقيقى بالنسبة إلى الزمان والمكان نفسيهما التي تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى إلى العالم أمر يمكن انتماءه إلى العالم لكنه مشروط بالذات ويوجد فقط من أجل الذات، فالعالم فكرة»^(١) .

ولكن ما الذى نعنيه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تعاقب للصور التي تمر أمامنا أو التي توقظ شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هو العالم . إن العالم كفكرة يعنى أنه « نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشيء بالنسبة إلى الفرد فى أوقات مختلفة، وبالنسبة إلى العقول المختلفة فى نفس الوقت، ويوجد بالنسبة إلى الفرد فى الوسط الشعورى له »^(٢) أى فى عقله .

ونحن لا نستطيع أن نتوقف عند هذا الحد، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية ؛ فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها ببعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة علينا أى على تغيرات شعورنا، فنحن نعتبر هذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن حضور أو غياب إدراكنا لها لا ينتج عنه أى اختلاف فى العالم، وهذه هي حالة العقل التي نحياها عملياً سواء أكنّا فلاسفة أم عامة »^(٣) . ولكن هل العالم

(1) Ibid. P. 1.

(2) Ibid. P. 7.

(3) Ibid. P. 7.

مستقل عنا ؟ أم أنه لا يوجد إلا داخل عقولنا ؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر بوزانكيت أن هناك ثلاثة اتجاهات أو مواقف في هذا الصدد وهي :

أولاً : موقف الذوق العام :

« وقرر بأن الأشياء تؤثر في بعضها البعض ولكن مجرد حضور أو غياب إدراكنا لا يؤثر فيها » ^(١) . فمن الناحية العلمية يجب ألا نعالج الأشياء التي لا تكون مدركة بعقولنا بنفس المعنى الذي نعالجها فيه وهي مدركة بهذه العقول . هذه هي الفكرة الأولى أو المسلمة الأولى لما هو موضوعي ؛ فما هو موضوعي بهذا المعنى الأول يعنى الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية .

ثانياً : موقف نظرية الذوق العام :

وهو يقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل رؤسنا وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس ^(٢) . وأنه إذا كان علينا إن نقيم المعرفة فيجب أن تمثل الموضوعات داخل رؤسنا، وهذه تأتينا عن طريق الحواس . ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم، أحدهما خارج رؤسنا وهو الحقيقي، والآخر داخل رؤسنا وهو شبه الأول ولكنه يكون أقل كمالاته، وهذا العالم الأخير هو مثالي أو عقلي . ونظرية الذوق العام هذه تتفق مع موقف الذوق العام في أنها تسلم بأن هناك عالماً لا يؤثر فيه انسحاب شعورنا الفردي، ولكنها تختلف مع هذا الموقف في تأكيدها بأن طبيعة العالم هي، سواء ابتعد عنه الشعور أو كان داخله فيه ؛ فالعالم في شعورنا ذاتي وخارج شعورنا موضوعي، والعالم الذاتي هو صورة غير كاملة للعالم الموضوعي .

ثالثاً : موقف النظرية الفلسفية :

وهو يرى أن ما هو موضوعي مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هو ذلك الذي نضطر

(١) Ibid. : P. 8

(٢) Ibid. : P. 9.

لأن نفكر فيه لكى نجعل شعورنا متوافقا معه « وما نضطر للتفكير فيه » غير محدد فى دلالاته بالنسبة لفكرنا أو بالنسبة للفكر بوجه عام .

ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقلب أفكارنا هكذا رأسا على عقب فى المنطق وأن نتخيل شيئا مثل هذا الأخير « أى موقف النظرية الفلسفية » ويقول شارحا ومفسرا فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنورا دائرية مغلقة عليه بمفرده، وإنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حيثما يذهب، وأن الأشياء والأشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض، وكل هذا إنما يكون فى البنورا وليس وراءها، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لا يستطيع أن يخرج من هذه البنورا كما لا يمكن أن يدخل إليها فرد آخر .

ولكن هل كل بنورات الأفراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه البنورات متشابهة تماما، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف، إذ أن كل شخص يختلف عن الآخرين بالكيفيات الشخصية وموقفه تجاه النقاط والعمليات التى تحدد صورته، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع التى أقفلت فيه البنورا عليه، وهو يرسم باستمرار ويعيد رسم هذه الصورة لا بنسخها من شيء أصلى، ولكن بترتيبها وتكملة الصور الغامضة، وتلوين ما يبدو شاحبا على جدرانه، والآن فإن هذه البنورا الخيالية التى لا يستطيع ببساطة عقله الخاص منظرها إليه على أنه يحتوى العالم، أما جسده وعقله منظرها إليهما على أنهما أشياء فهما داخل البنورا مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحو يكون العالم كله - بالنسبة لكل منا - هو مجرى شعورنا، وذلك إذا اعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التى نضطر لأن نفكر فيها .

ويعبر بوزانكيت أن العقل باعتباره مجموعات من التتواء والمنحنيات إنما يكون مادة تماما كالجسم، أما العقل باعتباره حاويا التمثيلات المختلفة فهو شيء آخر، لأنه سيحوى حينئذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيت مثالا آخر يفسر فيه ذلك التضاد

الغريب بين عقلى كنسق يعمل ويلاحظ الخارج ويتشعب إلى بدنى وبين عقلى كحاووللتمثيلات التى تتضمن ذاته والعقول الأخرى والعالم بأجمعه كموضوعات فيقول : إننا إذا نظرنا إلى الميكروسكوب باعتباره مكونا من عدسات ومرآة واسطوانة وغير ذلك ؛ فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون إلى العقل على أنه جسم، ويتكلمون عن أجزائه وتفصيلاته، أى أنهم يعتبرونه شيئا من بين الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا فى الميكروسكوب من خلال اسطوانته ؛ فإننا سوف لا نرى عدسات أو مرآة أو الاسطوانة ذاتها، وإنما سنرى مجالا كبيرا أى سنرى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا فى الميكروسكوب والناظر بالأسلوب الأخير يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه ويدركه .

وإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم، وبين اعتباره حاويا ومدركا للعالم وتمثالا له . إن العقل كما يقول بوزانكيث « حينما يلاحظ مباشرة مجاله من الموضوعات، لا يستطيع أن يلاحظ أجزائه، وحينما يعود إلى ذاته - كما نقول - لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته » (١) بمعنى آخر يفرق بوزانكيث بين العقل المادى الذى يحتوى على أجزاء مادية، وبين العقل الحاوى على الإدراكات والتمثيلات، والذى يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الأول معنى « أن عقلى فى رأسى، بينما معنى المعنى الثانى أن رأسى فى عقلى . فى المعنى الأول أكون أنا فى المكان، وفى المعنى الثانى يكون المكان فى » (٢) وهذا ينطبق على مشال الميكروسكوب الآنف الذكر ؛ فالميكروسكوب بالمعنى الأول واحد من جملة أشياء نرى من الخارج، وبالمعنى الثانى يكون العالم متمثلا فيه بمعنى أن كل ما نراه يكون فى داخل الميكروسكوب الذى لا نراه بالمرة .

وبهذا المعنى الأخير تبدو قوانا العقلية حين نعتبرها كمعرفة، وبهذا المعنى أيضا تكون هذه القوى البنورا ما التى تغلق تماما على كل واحد منا فى دائرته الخاصة من

(1) Ibid. : P. 16.

(2) Ibid. : P. 17.

الأفكار، ويأتى الآن السؤال الهام التالى وهو: كيف لا تكون عوالمنا المنفصلة ؛ أى البنورات التى أسسناها، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هى أن هذه العوالم تكون متوافقة . وهذا هو التصور الذى يجب أن نبدأ به فى المنطق، إذ يجب أن نضع فى اعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن المعرفة، مؤسسة بعمليات محددة، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة المشتركة لهذه العمليات ؛ إننا نبدأ فى الواقع (سواء شعرنا أم لم نشعر) ببعض المشاعر والخبرات غير المرتبة التى قد تعطى أولاً تعطى أساساً عاماً، وتمنح أولاً تمنح قوة نجعلنا نتشارك ونتعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية أو التأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العوالم وتصبح أعظم كمية مما نضطر لأن نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية مما يضطر الناس الآخرون لأن يفكروا فيه، ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة القائلة :

بأن النسق الحقيقى الكلى الذى نجد فيه أنفسنا، يتمثل فى توافقنا الذاتى، وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم إلا إذا كانت طبيعة الذكاء واحدة فى كل عقل، والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكييفها المتعدد مع الحقيقة .

وهجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقة طالما كانت موضوعية أى طالما توصلت الى ما نضطر لأن نفكر فيه . وهذا هو المعنى الثالث لما هو موضوعى ، ذلك المعنى الذى يعبر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية . أما عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكيت عنه إننى استخدم هذا اللفظ أو المصطلح لأنه هو الذى يعبر عن العلاقة بين الأنساق التى تقدم نفس الشئ بنفس القواعد ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلمنا بمذهب العوالم المنفصلة، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع

الحقيقة ؛ فإننا نرشد إلى موقف المثالية الذاتية الذى ينجم عن التطرف فى نظرية الذوق العام ؛ إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة إذا دفعنا بنظرية الذوق العام ذات العاملين : الحقيقى الخارج عن العقل ، والمثالى الذى ينسجه العقل داخله ، إلى نتیجتها البعيدة التى يترتب عليها إنهيار العالم الحقيقى رغم مناعته ، ويقول بوزانكيت إن أى فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقى مشكلة المنطق أو مشكلة المعرفة أو العلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهوفكر فى صعوبة المثالية الذاتية ، ويرى بأنه من الضرورى ألا نكون راضين كلية عن نظرية الذوق العام ، وألا نكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهز مقام لنا لكى ننسخه فى عقولنا . إن قيمة المثالية الذاتية هى فى انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أو بمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالى : كيف نخرج من العقل إلى الحقيقة ؟ كيف نخرج مما هو ذاتى إلى ما هو موضوعى ؟ لأن علينا أن نتذكر دائماً بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من إنها تشير إلى شئ خارجى .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحى نقص ، فهى تضيق إلى عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى مجرى الشعور أو التمثيل ، وأنه لمن الحقيقى أن التمثيلات الحقيقية الموجودة فى عقولنا عن هذه الحجرة مثلاً تختلف من عقل لآخر ، وتختلف عما تمثلناه من هذه الحجرة ذاتها من قبل ، وسوف تختلف دائماً ، فهذه التمثيلات تختلف فى كل دقيقة وفى كل ثانية ؛ فهى وجودات متلاشية ، عقلية كلياً ، وما يمضى منها يمضى بلا رجعة . هذه هى خاصية التمثيل الذى يقف وراء مجرى الشعور فهو ذو وجود متلاش خاص .

ولكن المثالية الذاتية تقول « ولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجود متلاشى خاص ، ولأن كل المعارف تتكون فيها على إنها الوسط الخاص بها ، إذن فموضوع المعرفة ليس شيئاً وراء هذه الوقائع العقلية ، ولا يكون مؤسساً على نسق دائم مستقل

عن ارتباطاتنا العقلية « (١) ولكننا يجب أن نهز هذا الاستدلال وأن نجيب « لا ، لا يتبع هذا ذاك ، فالتمثيلات التي تأتي وتذهب يمكن أن تشير إلى شيء مشترك » (٢) وبمعنى آخر ليس هناك مرور في المعرفة مما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي ، ولكن يوجد فقط تطور فيما هو موضوعي .

ومن ثم فإننا نقول مقترعين إلى موضوعنا بأن « المعرفة هي الوسط الذي يوجد فيه عالمنا ككل مترابط » (٣) وهذا القول أكثر تعبيراً من القول بأن العالم يوجد فيه العقل أو التمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط في مجرى أفكارنا ، ولكن المعرفة - نحن نقول - هي البناء العقلي للحقيقة ، والمعرفة وتتكون مما نضطر لأن نفكر بتأكيد طبقاً لنفس المناهج ؛ فإن نتائج فكرنا تكون أنساقاً متوافقة في التشابه في الحقيقة .

هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التي تمثل صعوبة عاتية أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام ميدان المعرفة - فما هي علاقة المعرفة بالمنطق في هذا النوع من التفكير ؟ وهل للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هو ما سنجد الإجابة عليه في الجزء التالي .

* * *

المنطق المثالي والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة ، ومن أجل هذا يعرض في كتابيه « أسس المنطق » و « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » إلى « أن المعرفة هي الحكم الذي يوجد بين تفسيرنا التركيبي لإدراكنا الحالي وبين الحقيقة التي يدفعنا بها هذا الإدراك الحالي » (٤) بل يذهب إلى أكثر من هذا حينما يطلق على

(1) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.22

(2) Ibid. : P. 22 .

(3) Ibid. : P. 22 .

(4) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.29.

المنطق اسم مورفولوجيا المعرفة . وهو يقول فى هذا الصدد وهو يقدم كتابه « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » : « إننى باعطائى هذا العمل عنوان « مورفولوجيا المعرفة » إنما أقصد أن أشير ... إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبهما وأن نحتم علاقاتهما فيها » ^(١). وعلى ذلك فما ينبغي بوزانكيث بهذا العنوان هو الإشارة إلى أن اهتمامه هنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء أنواع الاحكام والاستدلالات، وإنما سينصب أساسا على الأحكام والاستدلالات التى يمكن تعقبها ورؤية علاقاتها خلال الصور العديدة التى تنبث فيها .

وبوضح بوزانكيث اتجاهه هذا فيقول « سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات، لا بروح الاحصاء والتصنيف، وإنما بروح التحليل المورفولوجى » ^(٢) .

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل : فالمورفولوجيا كعلم الهيئة أو الشكل الخارجى، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الحيوية، وهذا التضاد إنما يرجع إلى تميزنا بين الخارج وبين الداخل . وحينما ننقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نوحّد بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أو النحويينما نبقى إسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيث بعد ذلك أنه لا يمكن القول بأن هذا التناقض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطئ، ولكنه لا يجدى فى توضيح وجهة نظر بوزانكيث فتبيلا، إذ أنه يؤمن بالنسقية فى مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا « أنه لا يوجد فى النشاط النسقى للفكر تضادا بين الهيئة أو الشكل الجسمى وبين العملية الحيوية » ^(٣) ويرى أن هذا الأمر واضح غاية الوضوح فى الحيوان الذى تتحد فيه

(1) Bosanquet ; B, : Logic or the morphology or knowledge Introduction , P. 1 .

(2) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.22.

(3) Ibid. : P. 22 .

الوظيفة بالشكل أو الهيئة أى تتحد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا، وهذا الأمر نفسه ينطبق على نسق المعرفة « فصورة الفكر وظيفة حية، وأوجه ولحظات هذه الوظيفة - وهى عناصر الصورة - متاينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر - لا أن تبعد - فيزيولوجيا الفكر، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية»^(١).

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه، والنظرة الكلية المترابطة تلك نجد بوزانكيت يوحد الحقيقة بالمعنى فيقول « إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التى يروم المنطق فحصها هى عملية فردية، وتحديد ذاتى شخصى لكل الذى هو حقيقى وواقعى »^(٢).

ونحن هنا نجد أن اتجاه بوزانكيت نحو الاتحاد والترابط، واضح كل الوضوح ؛ ذلك أنه يربط بين المورفولوجيا وبين الفيزيولوجيا فى وحدة أعلى، ثم يربط وهو يحدد المعرفة بين علم الصورة العقلية وعلم الحياة العقلية ؛ أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيزيولوجيا الفكر، ثم يربط بعد ذلك - تأييدا لنفس هذا الاتجاه الكلى والترابطى والوحدوى - بين الحقيقة وبين المعنى .

* * *

المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيت أن المعرفة ما هى إلا حكم وإثبات، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى إنها تأكيد إيجابى، ثم يأخذ بوزانكيت على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول : إن الحكم والإيجاب أو الإثبات يتضمن دائما صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى، وأنه كلى، وأنه تركيبى .

(1) Ibid. : P. 2 .

(2) Ibid. : P. 6.

١ - فالحكم ضرورى : وفى قولنا هذا، فإننا نعبر عن كل ما قلناه عن موضوعية العالم فى المعرفة، فلقد خالصنا إلى أن ما هو موضوعى يعنى « ما يضطر لأن نفكر فيه » والحكم ضرورى لأنه يعبر عما يضطر لأن نفكر فيه، يضطر هنا معناها الاضطرار بواسطة عامل ضرورى يحدث خلال حركة شعورنا .

ويمكن أن نتعقب معانى مفسرة للضرورة فى المواد غير العلمية المشكوك فيها والمعقدة وتلك التى نهتم فيها بتأملاتنا ؛ فنحن عادة ما نسمع ونقرأ عبارات مثل « أنا لا أستطيع أن أقاوم النتيجة » « أنا مضطر لأن أعتقد » « أنا مساق لكى أفكر » ؛ « ليس لدى إلا أن أفترض » ، وهذه عبارات تحدث كل يوم سواء فى الحديث اليومى وسواء فى المناقشات النظرية، وهى كلها تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ما هو موضوعى أوحقيقى بالنسبة لنا هو ما يضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة فى الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذوالمقارنة الحسية مثل « عود ثقاب ملون » لا تكون الضرورة فيه ذات نسق عقلى، ولكنها ذات طابع احساسى لا نستطيع ابعاده . إن العامل العقلى فى مثل هذه الحالة يكون سلبيا تكون مهمته هى التحذير من تحرك جميع التأثيرات المتنوعة ؛ العقلى منها والمادى لكى تترك الإدراك الحسى ينقل بحرية إلى العقل .

وإنه لمن السهولة بمكان لأى ملاحظ أن يكتشف الضرورة العقلية فى الحكم حتى ولو كان موضوع الحكم غير متأمل فيه كلية، وكلنا حتى الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولولم تكن على علم أو معرفة بهذه الضرورة .

« وفى أى حكم مدرك، إذا كان واضحا وثابتا، وأيا ما كان من أهمية محتوياته المباشرة، نجد أن التناقض هو أكثر الأشياء أهمية » ^(١) فعندما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود، وهذا يربنا إننا مضطرون لأن نفكر فى أنفه الأحكام، فنبحث عن متناقضاتها كما يربنا كيف أننا نتجه بكل

(1) Bosanquet; B. The essentials of logic-Lecture II,P.26.

نقلنا العقلى على أبسط وأنفه الإدراكات .

ألسنا هنا أمام ديكارتية هيغل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس ديكارتية هيغل وصلبه ؟ إننا حينما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود . ألسنا هنا أمام الفكرة ونقيضها ولا ينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكى يكتمل الثالث الهيجلى ؟ نعم إن بوزانكيت هنا لا ينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها، ولكننا نعلم أنه يروم الكلية والوحدة والترابط . وهذا الهدف - هدف الترابط بين الأفكار والتوحيد بينها - يدعو بوزانكيت الى تقرير ذلك المركب سواء نص عليه أم لم ينص، إذ الفكر عنده دينامى متحرك، كما أن حركة التوحيد والربط لا يمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط . والنتيجة هى أن بوزانكيت فى منطقة المثالى طبق الثالث الهيجلى، وقد يقال بأن بوزانكيت يربط الأفكار بطريقة مخالفة للثالث الهيجلى، ولكننا نعلم أن بوزانكيت ينادى أيضاً بالمطلق، ولكى تتحد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل فى النهاية الى المطلق، لا يمكن أن يكون اتحادها، بأية طريقة، حيثما أتفق، بل يجب أن تكون ثلوثية هكذا تصل بالتدرج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة فى المطلق .

٢ - والحكم كلى : ونحن نتحدث هنا عن الكلية بالمعنى العام أى من حيث كونها خاصة لأى حكم أيا ما كان . وإذا ادعينا أن جميع طبائعنا العقلية واحدة لأصبح « أن تكون كليا » مجرد نتيجة لكونك ضروريا، إننى لا أشعر فقط بأن حكمى هو أمر لا مفر منه بالنسبة لى، ولكننى لا أشك لحظة بأن هذا الحكم ضرورى أيضا بالنسبة إلى كل كائن عاقل، فإذا لم يوافقنى شخص ما فى حكم لى، فإننى أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هى فى عقلى، وأكون متأكدا تماما من أننى إذا استطعت أن أفعل هذا، فإنه سيضطر لأن يحكم كما حكمت^(١).

(1) Ibid. : P.P. 26- 27 .

ولما كان العقل نسقا بالضرورة، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطراريا على كل واحد منا، ما دام يوفر لكل منا نفس المواد، فكلية الحكم تعنى أيضا أن هذا الحكم الخاص به يجب أن يتوافق مع أحكام سائر الأشخاص، وإذا كان حكمى غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد - فإننا نعتقد بأن واحد من هذين الحكمين يكون خاطئا، أى أننا لا نقبل احتمال أن يكون العالم الحقيقى الذى كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقى الذى أكونه .

« ومن ثم فإن المعرفة، من حيث كونها حكم، ضرورية وكلية وبالمعنى العام فإن هذا حقيقى بالنسبة إلى كل الأحكام » (١) .

٣ - والحكم تركيبى : الصفتان الماضيتان لا تخبراننا شيئا عن ما هو الحكم ولذلك فعلينا أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد، ونحتاج الآن إلى أن نفكر فى هذا الحكم من ناحية الإيجاب أو الإثبات، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم بأنه « إعلان بتفسيرنا عن مدركاتنا لكى نكون نسقا متحدا مع معطيات هذه المدركات » (٢) وهنا قد نقبل على التواليميز بين المعطيات وبين التفسير، وأن تقيم بينهما علاقة متبادلة ؛ علاقة التبادل هذه إنما هى نتيجة للتركيب أو إذا صح القول هى خاصية فنية لعالمنا الحقيقى ؛ فنحن لا نستطيع أن نحصل على معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن « المعرفة هى الإثبات أو الحكم الذى يوحد بين تفسيرنا التركيبى لإدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدفعنا بها الإدراك الحالى » (٣) .

وسوف نأخذ الآن مثالين ؛ الأول من الرؤية والثانى من السمع . فهنا منضدة، وفى اللغة العامة نحن نقول جميعا « إننا نرى أن هذه منضدة » وهذا التعبير صحيح

(1) Ibid. : P. 27 .

(2) Ibid. : P. 27 .

(3) Ibid. : P. 29 .

لأن الرؤية الانسانية هي حكم، ولكن إذا سألك أحد أن ترد إدراكك إلى مصطلحات الرؤية البسيطة، فإنك لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محللاً نفسياً أرساما ماهرا، وسوف تصبح نظريتك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع ابعادك لصفتى العمق والمسافة . أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى فى القوة الادراكية إلى أعماق من المستوى العادى الذى يوجد فى هذه النظرية وذلك التفسير: فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشيء فى المكان على سطح مستوى وملون، واختلاف ذلك المنظر الملون عن المعطيات الموجودة فى مكان إنما يرجع إلى التفسير المتضمن فى الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التى تعرف عن طريقها صلابة الموضوع لا تعطى للعين ؛ فإننا نعرفها مع ذلك عن طريق الرؤية، يقول بوزانكيت أن هذه السمات « لا تعطى للعين وحدها، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التى تعطى للعين وحدها » (١).

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تضمنت سماتاً أخرى قد لا تظهر للعين وحدها، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى أننا نركب للإدراك المعين متعلقاته من إدراكات أخرى، وعلى ذلك فعالنا مركب بواسطة الحكم، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أو من اللاوعى إلى الوعى . وكل حكم محدد إنما يتضمن عنصراً مثالياً وتوسيعاً وتفسيراً .

وسوف ننظر فى مثال آخر آخذين الإلهات التالى « هذه عربة » على شرط أن يكون هذا الإلهات آتياً من سماع صوت عربة ؛ ففى هذا المثال يمكننا أن نفصل المعطيات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئاً ؛ إذ يمكن أن يكون هذا الصوت صوت سيارة وليس عربة . والآن قارن ما سبق بالإلهات التالى « ذلك الذى أراه

عربة، فهذا الالتيات أوالحكم له نفس العناصر مثل الحكم الخاص بالإدراك الصوتي « ذلك الذي أسمع، عربة » ولكن الخاصية المعقدة فى الصوت تشير كتفسير موضوعى لها إلى حركة العربة، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها، كما يرتبط بصوت العربة كما نعرفه، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أوارتفاعه، تزايد أوتناقصه، كما يرتبط أيضاً بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفى حد ذاته منفصلاً عن تفسيره، ونحن نقول أحياناً (إننى أسمع صوت عربة) بنفس المعنى الذى تقول فيه (إننى أرى عربة) ولكن فى حالة السمع تقول دائماً (هذا الصوت يشبه صوت العربة) مثل هذا القول وغيره يتضمن شكاً .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أوالتكوين العقلى للحقيقة ابتداء من رؤية معينة أوسماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الاحساسات، ويمكننا الآن أن نذهب إلى أن « معرفتنا أوان عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أى كإتيات يوسع فيه إدراكنا الحالى بواسطة تفسير متتالى يتحد به » (١) وهذا التفسير وذلك الاسهاب ضروريان وعامان ومن ثم فهما موضوعيان كعالمنا بالمعنى السابق وهوما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيث « أن النسق الكلى لعملية التركيب أى أدراكنا الحالى المسهب بالتفسير هوما نعينه بالحقيقة ... وكل حكم إذن يثبت حقيقة تحدد جزئياً بهذا الشئ » (٢) . إن المعرفة توجد فى صورة إتيات للحقيقة، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هو وسط المعرفة، ويتكون بالنسبة لنا من الالتيات القائم على الحقيقة .

ويذهب بوزانكيث إلى إننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة ومتى تبدأ ومتى تنتهى فهذا سؤال لا جدوى منه ؛ لأنه إذا كان لنا أن نتهم على السؤال التالى (ما هى قوانين الحركة التى تدرسها العلوم الميكانيكية ؟) فإننا فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتهم أيضاً على السؤال (ما هى قوانين المعرفة التى تدرسها المعرفة ؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة : فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص

(1) Ibid. : P. 32

(2) Ibid. : P. 32

الاجسام المتحركة كما تتحرك، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التي تعرفها كما تعرف .

« وأول خطوة في المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هي إطلاق الأسماء »^(١) فهذه تحتاج إلى تمييز الأشياء والتعرف عليها . ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم، ويعتقد بوزانكيت بأن عظمة أفلاطون وأرسطو إنما ترجع في المحل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة ما زالت باقية حتى اليوم، ويرى بوزانكيت أن « الكلمة المفردة تتضمن دائماً عبارة، وعادة حكماً »^(٢) .

إن فعل التسمية يقول بوزانكيت يتضمن في المحل الأول (دلالة منطقية) ، فعندما يقول شخص ما (الشمس) فإن هذا يثير في ذهننا مباشرة للصفات أو الكيفيات المرتبطة بهذا الاسم أو الموضوع ؛ كأن تكون الشمس دائرية أو متوهجة أو غير ذلك من الصفات، كما إنه يثير في ذهننا عمليتي التحدى والمقارنة، وفي هذا يقول بوزانكيت « هل التسمية تتضمن عمليتي المقارنة والتحديد ؟ وهل تتضمن حكماً كحكم الإحساس ؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملى الرفيع فإننا لن نتردد على إجابة هذين السؤالين بالإيجاب »^(٣) .

أليس فيما سبق برهان واضح علي أن المنطق عند بوزانكيت يبدأ بالحكم لا بالتصور ؟ هذا ما سنوضحه فيما بعد .

علاقة المنطق بالمعرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق علم صوري ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها ؛ صورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع، وما يمكن

(1) Bosanquet ; B, : Logic or the morphology or knowledge Introduction , P. 7 .

(2) Ibid. : P. 9.

(3) Ibid. : P. 16.

العقل أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقة كما هو. لقد قام الرأى الأغريقى بلا شك على مثل تلك الفكرة وهى أننا فى معرفتنا أوفى تذكرنا لشيء فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته . ومن ثم فإن الصورة تكون بالنسبة إلى العارف الشكل أوالبناء الذى يعطى الشيء ما هيته، والتى عن طريقها نحن نتعرف على هذا الشيء كلما رأيناه . فالصورة هى الهيئة أوالشكل بينما المادة أوالهوبلى بلغة أرسطوهى الأساس المادى الملموس للشيء .

ولا توجد مادة بدون صورة، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح بدون كفيات، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أو تنفعل؛ فمادة السكين هى الصلب وصورته هى شكلها، ولكن كفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئيات، وهذه كما يقول بيبكون هى صورة الصلب، ولكن إذا كان للصلب صورة فالسكين له صورته، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صوراً أخرى غير صورة السكين، وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كفياته المحددة كمرمر (الكيميائية والميكانيكية) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة. وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات .

وتطبيق هذا التحديد على المعرفة بوجه عام فإننا نستطيع أن نقول أن كل العلوم صورية وأن نقول أيضاً أن المنطق علم صورى وأن الهندسة علم صورى وحتى الفيزيقيات علوم صورية ؛ فكل العلوم صورية ؛ لأن هذه العلوم تقوم على تعقبها للخصائص الكلية للأشياء أى البناء الذى يجعلها ما تكون عليه .

والعلوم تختلف فى درجة الصورية، فكل علم يعالج نوعاً من الكفيات التى يهتم بها، ولكن المنطق لا يهتم بمثل هذه الكفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كفيات تتمثل بدرجة معينة فى كل شيء، بغض النظر عن كثرة الكفيات التى توجد فى كل موضوع على حدة، ومن ثم فهو يعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل ما فى كلمة

صورى من تركيز وتأکید، على الرغم من أنه ليس صوريا تماما كما يفترض فيه غالبا، إذ الموضوع المادى للمنطق هى المعرفة من حيث هى معرفة أو صورة المعرفة ؛ أى كيفيات الموضوعات أو الأفكار من جهة كونها أعضاء فى عالم المعرفة ومن الضرورى الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أو محتواها فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أو الإدراك فالعلم أو الإدراك يهدفان إلى التوصل إلى اجابات على كل مشكلة من المشاكل التى تقابلهما، أما المنطق فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادئ المتعلقة بكل من المشكلة والإجابة، فمادة الواقعة هى تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهى النمط والمبادئ الموجودان فى أمثال كل تلك الاجابات .

ويدوان جيفونز - يقول بوزانكيت - قد أخطأ خطأ كبيرا فى هذه النقطة فهو يقول ؛ أن الاسم الذى أعطى إلى المنطق وهو علم العلوم بصف القوة الانتشارية الواسعة للمبادئ المنطقية وتغلغلها فى كافة دوائر العلم والمعرفة، وهذا هو ما جعل مؤسسى الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيان ولائهم لأعلى العلوم أى المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هو أن هؤلاء المتخصصين فى الفروع المختلفة يعطون دائما أسماء تتضمن الولاء أو الوفاء ؛ فنحن نجد لإسم المنطق فى كل العلوم تقريبا ؛ إذ أن العلوم تنتهى بالمقطع وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة . ومن ثم يصبح المنطق الذى يفسر تكوين القشرة الأرضية ويصبح المنطق المطبق على ظاهرة الحياة . ونفس الشئ ينطبق على Zoology , Psychology , Physiology , Anthropology وغيرها من العلوم فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح أنه منطق خاص ما دمنا نجد أن إسمه يضم إليه المقطع Logy .

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذى يربط بين اسم المنطق وبين نهايات أسماء العلوم ؛ إنما هو تفسير خاطئ تماما ؛ ذلك لأن المصطلح Logy . لا يتوافق مع المقطع Logy فى كلمة مثل Zoology ولكنه يتوافق مع المقطع الذى Zoo

يشير الى نطاق أو مجال علم معين لا إلى خاصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعنى أن المنطق هو العلم الذى يشتمل على العلوم المتخصصة، وإنما تعنى أن المنطق هو العلم الذى يعالج الكيفيات العامة والعلاقات التى تكون مشتركة فى كل العلوم من حيث هى كذلك ولكنه يحذف المادة منه وليس الصورة، أى يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التى يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة . وإنه لغريب - يقول بوزانكيت - أن يقال أن كل علم هو منطق خاص أو أن البيولوجيا هى منطق مطبق على ظاهرة الحياة، فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة فى كل معرفة وحقيقة .

وعلى هذا النحو فإن العلاقة بين محتوى أو مادة المعرفة وبين الصورة هى الخاصية العامة للمعرفة ؛ فإننا إما أن ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كما أدركنا، وإما أن ندرسها بطريق غير مباشر . فموضوع علم النبات هو النبات ؛ نشأته وتطوره ؛ هذه مادة أو محتوى المعرفة فى هذا العلم، ولكن العالم بعد دراساته وأبحاثه وافتراضاته يكشف علاقات وكيفيات تكون بمثابة صورة المعرفة فى هذا العلم، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق، ومن ثم فهناك نوعان من الكيفيات والعلاقات : النوع الأول هو كيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى المتعلق بجزء من الطبيعة متوافق مع مادة أو محتوى المعرفة بوجه عام، والنوع الثانى هو كيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى لعالم الحقيقة والمتعلق بصورة المعرفة التى تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق .

إن صورة المعرفة - يقول بوزانكيت : « تعتمد على مادتها بدرجة معينة » (١) . فإذا كان المنطق غارقا فى اتخاذه مع النطاق الكلى للعلوم المتخصصة فإنه ينتهى لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحى . إن ما يدعى بالمنطق الصورى فى كل صورة

(1) Bosanquet; B, Essential of Logic-Lecture III , P. 49 .

سواء كما ذكره هاملتون أو طومسون في قوانينه الصورية للفكر أو كما أوضحه
 الأساس الرمزي كما فعل بول وغيره إنما يستند إلى خلل رئيسي مؤداه ؛ إننا نعتبر
 أن هذا المنطق الصوري هو نظرية عامة للمنطق - إنني هنا - يقول بوزانكيت -
 «أدين كل محاولة تستخدم الرموز في شيء أكثر من توضيح النقاط المتعلقة
 بالعمليات المنطقية»^(١).

(1) Ibid : P. 49.

وهنا نلمس بوادر نقد بوزانكيث للمنطق الصوري، بقوانينه الصارمة، وبمبادئه الجامدة، كما نلمس هنا أيضا بذور عدم قبوله للمنطق الرمزي، وعدم قبوله للمنطق الصوري والمنطق الرمزي على هذا النحو، إنما يمهد الطريق أمام البناء المثالي للمنطق الذي سوف نرى، أنه لا يقبل في صميم هذا البناء تلك الصورية الجامدة الصارمة، ولأن تلك الرمزية الجافة .

فكل هذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية وللتناقض وللثالث المرفوع في الأغلوطة الرئيسية لتمثيل الحكم بواسطة شيء لا يمكن أن يكون ولا يستطيع أن يكون بأية طريقة رمزا كافيا لأي واحد من هذه القوانين الثلاثة.

ويرى بوزانكيث تأكيدا لانتجائه هذا المناهض للصورية والرمزية ؛ أن أي صورة لأي شيء إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشيء. فتمثال من المرمر يختلف قليلا إذا كان من البرونز ، و السكين يصنع من الصلب ، ولكنك تستطيع أن تحصل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، وأنت لا تستطيع أن تصنع سكيانا من الشمع ، و النتيجة أن مواد مختلفة قد تتخذ نفس الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة في حدود معينة .

ولنأخذ الآن كمثال على هذا استخدام العدد في فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة و المثال في بوزانكيث :

إفترض أن هناك أربعة كتب على المنضدة ، و أن كومة الكتب هذه هي الموضوع ، إننا نرغب حينئذ في أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكي نفعل هذا فإننا ببساطة نعد الكتب (واحد ، إثنان ، ثلاثة ، أربعة) . وإذا أضيف إليها واحد آخر فسيكون لدينا واحدا أكثر . ولكن الكتب ذاتها من حيث

هى كتب لن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد إليها ، فهذه الكتب أجزاء لا تكثر ببعضها البعض ، وهى تؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عدد أجزاء هذه الكومة .

ولكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذى أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الأضلاع بلا شك كما نعد الكتب ولكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه فهذا العد وحده لن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامه فى أى اتجاه . ولكن لكى نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلينا أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربع خطوط متساوية ، وعلينا أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مربطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلا له أربع زوايا قائمة . وعلينا أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جوانب متساوية ولكن زواياه ليست زوايا قائمة ، وأن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعا فإن المربع سيصبح مثلثا بكيفيات مختلفة تماما عن كيفيات المربع ، وإذا أضفنا ضلعا فإن المربع سيصبح شكلا خماسيا .

والآن فإن هذه الكومة من الكتب ، وهذا المربع موضوعان للادراك ولكن إذا نظرنا بعمق فإننا نرى على التو أن المادة أو الصفات الفردية لكل من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفية تختلف من الأولى إلى الثانية ، فالحكم « هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة ، يتصل بالادراك العدد بينما الحكم « المربع ذو أضلاع أربعة » يتصل بالضرورة النسقية .

ولكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين فى صورة منطقية واحدة ، ولماذا نقول « هذه الكومة » this « المربع » the ؟ ولماذا لا نقول this فى القضيتين أو the فى كليهما ؟ ذلك لأن المادة المختلفة تتطلب ذلك الاختلاف فى « الصورة » . والآن دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

فإذا قلنا « الكومة » من الكتب ذات أربعة كتب « فإننا إذا فهمنا هذه القضية على إنها مساوية للقضية « هذه الكومة » لكأنت هذه القضية صحيحة ، أما إذا فهمنا « الكومة » بنفس ما فهمنا « المربع » فإن حكمنا سيصبح خاطئا لأن القضية سيصبح معناها « كل كومة من الكتب ذات أربعة كتب » علما بأن الحكم المنبثق من الإدراك لا يحتمل هذا التعميم أو التكبير . ومن ثم فلن نستطيع أن نتنقل من this إلى the .

و دعنا نحاول ثانية ، فعندما نقول « هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا هذا لا يكون خاطئا تماما وإنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذى يجعل ذلك الذى لا يعرف الهندسة مثلا أن يحكم بأن هذا مربعا ؟ وفى هذه الحالة فإن هذا الذى لا يعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول « هذا المربع » و « ذلك الشكل » له أضلاع أربعة .

و نخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف فى طبيعتها كمعرفة كما تختلف فى كیفياتها الفردية ، وإختلافاتها تلك تعتمد على الطريقة التى ترتبط بها بأجزائها . لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الأجزاء تتطلب أنماطا مختلفة من الأحكام لكى نعبر عنها ، أما السبب فى ذلك فيقول بوزانكيت « أن علاقة الجزء بالكل هى صورة من علاقة الذاتية بالاختلاف » فكل حكم يعبر عن وحدة بعض الأجزاء فى كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات فى الذاتية . وهذا هو معنى (التركيب) فى المعرفة ^(١) . ونحن نرى إذن أن المعرفة توجد فى الحكم كتركيب للحقيقة .

و يرى بوزانكيت أن تعبير الكل و الأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق و بالمعنى الواسع ، فبالمعنى الدقيق يكون الكل ، كلا كميا ، أى كلا يقوم على إضافة

أجزاء من نفس النوع ، و بهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . ولكن يلاحظ بوزانكيت أنه حتى فى هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية فى الصفة التى تميز الأجزاء ، و إلا فلن يكون هناك شئ يجعلها تجتمع إلى مكان معين و على ذلك فاجزاء العمق تكون كلا من العمق ، و أجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة ، وهكذا . و الكليات من هذا النمط الكمى هى مجموعات ، و العلاقة بين الكل و الجزء بهذا المعنى هى حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات و الذاتية ، كما أن الكل يصبح كذلك أيا ما كان من الإضافات التى نضيفها إلى هذا الكل . وهذا ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه من كتب أخرى .

و لكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذى ذكرناه فللضلع فى المربع علاقات مختلفة تماما ، و كيفيات متباينة عن الخط المستقيم الذى ندركه منعزلا ، و فى هذه الحالة فالكل لا يتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها ، فهذا كل هندسى لا عددى ترتبط أجزاؤه طبقا لضرورة صورية معينة متأصلة فى طبيعة المربع ، بمعنى أن الاجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددا بالنسبة إلى بعضها البعض فأنت لا تستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو بإضافة ثلاثة مستقيمات إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تتركب هذا المربع بطريقة محددة لكى تحقق شروطا معينة . و من ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع وإنما هى أكثر من ذلك إذ العلاقة هنا بين الكل و الاجزاء علاقة أكثر نضجا ، إنها تحتاج إلى العقل الحى أكثر من احتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع .

وسنرى تطبيق هذا بوضوح عندما يحين عرضنا لفلسفة بوزانكيت السياسية ، فنحن نجد بوزانكيت فى سياساته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية و بين إرادة المجموع ، و يرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أوحقيقية لأنها ليست عنده إلا

مجرد جمع أو إضافة .

هذا وهناك كل جمالى يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء ويكون الترابط و التماسق فيه أمرا ضروريا . و ستنى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط وبين الجمال المركب ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو تجميع من الجمال البسيط ، بل إنه يكون أكثر من مجموع الاجزاء .

و الجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت ضرورى للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل والاشخاص والحيوانات والاشجار وغير ذلك لا يمكن أن نقتطع منها أصغر شئ أو أصغر جزء فيها وإلا لأدى ذلك إلى انهيارها أو ضياع سحرها . وهذا يجعلنا نقرر بأنه إذا تغير أى جزء أو أقتطع فإن الكل يتغير تماما . و كما أن الجزء ضرورى للكل فإذا تغير تغير كذلك ، فإن الكل يغير هيئة أو شكل الجزء، ذلك لأن إدراك الجزء بمفرده بعيدا عن الكل الذى يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه خلال هذا الكل .

و يسمى بوزانكيت أجزاء المجموع بالوحدات. أما أجزاء النسق المجرى مثل الشكل الهندسى فيسميها بالعناصر بينما يسمى أجزاء النسق العيى كالإنتاج الفنى أو العقلى أو الاجتماعى بالاعضاء .

و إذا أردنا الآن أن نلخص ما قلناه عن طبيعة المعرفة وعلاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيت « المعرفة دائما حكم ، و الحكم تركيبى ، تركبه نحن من العالم الحقيقى و تركيب العالم الحقيقى يعنى تفسير أو توسيع إدراكنا الحالى بما نضطر لأن نفكر فيه ... و عملية التركيب توضح دائما الكل بأجزائه الذاتية باختلافاتها ، أى أنها عملية تحليلية و تركيبية . و موضوعات المعرفة تختلف من

جهة العلاقة بين أجزائها وبين الكل ، وهذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام و الإستدلالات ، وهذا الاختلاف فى صورة المعرفة هو اختلاف فى محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذى يعالج موضوعات الخبرة من كفياتها كموضوعات فى عالم عقلى ، (١) .

هذا ويرغب بوزانكيت فى آخر المحاضرة الثالثة من كتابه أسس المنطق فى أن يحقق أو يوضح أمرين وهما : -

الأول : أنه يأمل فى أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حى نامى مدعم بطاقتنا العقلية .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية و النامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مؤلفة من أنساق لا متناهية وبسيطة ، كل منها وكلها له نفس الوظيفة وله أجزاءه وأعضاؤه المتوافقة ويتشكل ويتغير بالتوافق مع البيئة المحيطة .

* * *

عناصر المنطق المثالى البوزانكيتى :

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكيت ، لأن أى فكرة أو خطرة حينما تقرأ على الذهن إنما تثير ارتباطات متنوعة وعلاقات متعددة ، بل إن الاسم - أى اسم - يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية ، وإذن فالمنطق المثالى لن يبدأ كما بدأ المنطق الصورى أو غيره بالانطباعات ثم بالأحكام ، إن الأحكام فى المنطق المثالى تفرض ذاتها من أول ولأول الأمر . وسوف نجد هنا كيف أسس بوزانكيت منطقة الفلسفى أو المثالى على فكرة أن الحقيقة هى الكل ، وعلى أن

الشعور اليقظ هو أساس للعالم كفكرة وإرادة و غاية ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها في هذا المنطق المثالي الكلي ، كما سنجد بوزانكيت يربط نظريته في الحكم - أساس المنطق عنده - بالمطلق .

و بوزانكيت في سبيل اقامة هذا المنطق المثالي يأخذ على عاتقه الرد على المعارضين عليه ثم يأخذ كلاً من المنطق الرمزي و الصوري و التكويني و الاتجاهات الواقعية الساذجة و البراجماتية بالنقد .

* * *

أولاً : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وإرادة و غاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكيت ، كما ارتأينا اרהاصات ذلك فيما سبق ليس هو المحمول الذي نضيفه الى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده معادل للشعور الانساني اليقظ في اهتمامه بالعالم .

وإذا الحكم يتكون من امتداد ادراكاتنا بواسطة التفسير الذي تكون حقيقته متساوية مع محتوى هذه الادراكات ، فإنه من الواضح أنه يمكن أن يكون محددا بالوقائع الخاصة التي ننطقها من حين لآخر بواسطة اللغة ، و أكثر من هذا يقول بوزانكيت « فإن كل شيء تحدده نطقاً يتضمن الكثير مما لا نحدده بالنطق » (١) .

ويعطى بوزانكيت المثال التالي فيقول : إذا قلت أننى سأركب القطار من ميدان « سلون » لكى أصل إلى « اسكس هول » فإننى هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد ، و ميدان واحد ، و مبنى واحد و لكن قولى هذا انما يشير فى الحقيقة إلى وقائع لا حصر لها ، و هى كل العناصر الموجودة فى عالمى ، و التى تجعل قولى هذا مقبولاً . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : علمى السابق بطرق السكة

الحديدية وبنظامها ، وبلندن والعالم المتمدين عموما ، كما يتضمن حقيقة هذا المكان الذى سوف ، أصل إليه (وهو مكان جامعى) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، وعن الجامعة الموجودة هناك ، وعن حياتى الخاصة فى هذه الجامعة التى تمثل نسقا ، و مكانى و مشاركتى فى هذا النسق وغير ذلك .. إننى حينما حكمت لم اتبته الا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط بكل مترابط لا ينفصل جزء منها عن الآخر . وعلى الرغم من أننى لم أثبت هذا الكل المترابط فى هذه الكلمات المحدودة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقى العالم الذى لم تذكره الكلمات ، وهكذا فكلما كانت بقظتنا كلما أدرکنا عالمنا كحقيقة^(١).

و يذهب بوزانكيت إلى أن العالم هكذا مترابط و مرتبط تمام الارتباط وهو يقول أن خير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات والأشياء فى المكان ، فالصورة البصرية التى يكونها كل منا عن الحجرة مثلا هى بالطبع حكم إثباتى أو إيجابى .

و كلما نظرنا حولنا (فى الحجرة) رأينا أن المسافات بين الموضوعات أو الجدران وأشكالها وأوضاعها تبدو وكأنها انطبعت فى عقولنا بدون مجهود ، ولكن الحقيقة هى أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل فى فن الرؤية وعن خبرات الحواس الأخرى . إنها اسهاب أو تقصير للإدراك الحسى ، وهو اسهاب أو تفسير حقيقى لانه يكون نسقا متحدا مع محتوى الإدراك الحسى ويمسنا من خلال هذا الإدراك و من ثم فهو يوجد بالنسبة لنا فى صورة حكم ، وعلى ذلك فعالمتنا كله سواء منه ما تعلق بالأشياء أو ما تعلق بتاريخى الشخصى أو ظروفى إنما هو عالم مرتبط تماما .

و هذا الترابط الضروري إنما يرجع إلى الشعور اليقظ ، و بالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة و الحلم ، و لكننا فى مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا اهتم أولا بالحقيقة التى ليست إلا مجرد مجرى شعوره و ثانيا بنفس الحقيقة التى يهتم بها الآخرون . أى إذا وحد إدراكه الحالى بالحقيقة . و هذه هى الحقيقة الثامة و قد يتبادر لدينا السؤال التالى : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا يفسر به إدراكه الخاص ، و يكون مناقضا لنسق أى فرد آخر ؟ و هل يمكن أن نعه فى هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيث قد نعه يقظا و لكن يقظته هذه تكون مقرونة بالجنون .

و إذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن ان يعالج على أنه محمول مترابط موجب أو مثبت تماما كالاسهاب فيما يتعلق بإدراكنا الحالى الايجابى أو الالباتى .
لقد تحدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كفكرة أو كحكم ، ونريد أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة و غاية .

و بوزانكيث حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لا يشير إلى مذهب شوبنهاور الذى عبر عنه فى كتابه « العالم كإرادة و فكرة » ؛ و ذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الاتفاق بين التصورين البوزانكيثى و الشوبنهاورى ؛ فمذهب شوبنهاور الميتافيزيقى الذى يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يجب أن تتصور كإرادة لا يهمنا هنا ؛ إذ إننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، و ما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة و لكن كونه أيضا نسقا من الغايات ، فعالمتنا الإرادى أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كما لمتنا المعرفى ^(١) ، و تقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات مترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر و المناطق المرتبطة على أنحاء مختلفة أيضا ، و كما

أننا نجد في معرفتنا وفي أى لحظة ما هو واضح ، وما هو غامض ، وما هو متضمن ، ونرى أن هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

وعندما يقف أحد كى ينظر إلى صورة ما ، فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هى دراسة هذه الصورة ، كما أن هذا الفرد تخامره بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفاً وذلك لإشباع حب استطلاع . ونحن قد لا نلتفت إلى غاية السير أو الوقوف ، ومع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رغبنا فى ذلك « فالغاية مثل الحكم تحدد بالشعور اليقظ » (١) .

ولكن وأبعد من ذلك الغاية التى تخامر الفرد عند رؤيته الصورة ليست فى الحقيقة منعزلة عن الإرادة . وهذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها فى العقل فى اللحظة التى تنفذ فيها هذه الرؤية .

والغاية الوقتية السابقة « رؤية الصورة » وكل غاية وقتية إنما تأخذ مغزاها ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، وإذا أبعدنا هذه الخلفية الكبيرة والواسعة أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملامحها حيثئذ وستصبح ضعيفة متهافئة وفارغة .

ومن ثم فعالم الإرادة متوازى مع عالم المعرفة ، وموضحا لطبيعته ؛ فهناك إرادة واضحة فى النظر إلى الصورة ، والإرادة غير الواضحة تجعلنا مستمرين فى الوقوف ، أما الإرادة المتضمنة فهى توصلنا إلى الغايات العامة ، وهذا هو ما يعطى الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

وهنا أيضاً نجد بوزانكيث - سيرا وراء مذهبه الترابطى والوحدوى - يهبط ويوازى بين الإرادة والمعرفة ؛ أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحد بين الإرادة والفكرة ، كما أنه يوحد علاوة على هذا بين الإرادة والفكرة وبين الغاية .

ويرى بوزانكيت أن حديثه هذا عن الإرادة إنما يوضح أو يفسر الحكم، ذلك لأن العناصر الغامضة والمتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة في حالة الإرادة . فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير والجلوس ، وهذه قد تعرف بصعوبة أنه نريدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يشير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما كما تشير الالفاظ (مكتوبة أو منطوقة) إلى الحكم ؛ إذ أن حياتنا الإرادية تدخل في عملنا واهتماماتنا ومثلنا غير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من دائرة ألفاظه لكي يشير إلى ما هو أبعد من هذه الالفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر عالم المعرفة وعالم الإرادة على إنها استمرار لشعورنا البقظ « فكلما كنا يقظين كلما حكمنا، وكلما كنا يقظين كلما أردنا»^(١) .

و الآن فإن الاحكام المنطقية العامة التي سوف نحللها ونصنفها هي ببساطة تلك الاجزاء المنبثقة من هذا الشعور الايجابي الدائم أو المستمر والتي خرجت من هذا الكل و انفصلت بالالفاظ ، ومن ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئي لطبيعة الحقيقة ، ويكون الموضوع فيها حقيقيا دائما في صورة ، ويكون المحمول فيها حقيقيا في صورة أخرى ، أما الحكم النهائي والكامل فهو كل الحقيقة محمولة على ذاتها ، وكل أحكامنا المنطقية هي أجزاء أو إطارات - نعيها في لحظة - من هذا الحكم النهائي والكلّي . وبعض هذه الاحكام تجمعها من معادل الحقيقة ، وبعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسهاب لها ، وبعضها تفسر أو تحلل محتوى الإدراك الحسى البسيط جداً .

ثانيا : القضية والحكم :

يعالج الحكم فى الكتب المنطقية المتداولة على أنه « قضية » فقط ، أى أنه تأكيد موضوع فى لغة . وهذه طريقة إصطلاحية فى معالجة الحكم ، ولكنها ليست طريقة خاطئة إذا ذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه فى قضية هو دائما محدد بموضوع معين وبمحمول و تربطهما رابطة ، بمعنى أن القضية هى بمثابة الوحدة اللغوية . يقول بوزانكيت إن العبارة الواحدة « أى الوحدة اللغوية التى تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية » ^(١) ولكن مع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافا أساسيا ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكما معينا ، فإننا نسأل سؤالا أو أكثر عن تلك الأشياء التى سوف نحكم بصدها ، وتكون الإجابة مثبتة لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص ، فعندما ثبت - يقول بوزانكيت مستخدما مثالا من هيجل - أن عربة مرت أمام البيت فإن هذا لا يكون حكما إلا إذا كان هناك سؤال عن هذه العربة أهى عربة يد أو هى سيارة ؟ وهذا لا يتأتى لى إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات تجعلنى أحكم بأن هذا الذى مر من أمام البيت عربة يد أم سيارة . وإثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربة اليد أو السيارة إنما يشير إلى الاستدلال « ... فالحكم والاستدلال يبدآن معا » ^(٢) .

وعلى ذلك فالقضية هى العبارة الواضحة منطوقة أو مكتوبة أما الحكم فهو « فعل عقلى يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى ، ومع ذلك فهو يختلف عن أى تجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقروء أو

(1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of Knowledge , Book 1 , ch. 1 , P. 74 .

(2) Ibid : P. 75 .

الذى تذكره^(١) .

ويرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم وبين القضية يمكن ترتيبها جميعا تحت نقطتين رئيسيتين مترابطتين وغير منفصلتين .

النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، وهذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوي للقضية ، فتقسيم الحكم إلى موضوع و رابطة و محمول هو تقسيم مشتق بوضوح من تحليلنا للقضية . و القضية ترينا بوضوح تام أن الموضوع منفصل عن المحمول و عن الرابطة ، أو بمعنى أدق و بتعبير بوزانكيت نفسه يصبح كلا من الموضوع و المحمول « جزءين منعزلين لكل ممتد ، و تصبح الرابطة و هى ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، و ليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم - تصبح - فى القضية جزءا منفصلا ينطق به » .^(٢)

و على ذلك فالحكم لا ينتظر الى الموضوع و المحمول و الرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمشابهة علاقة بين الأفكار ، أو بمشابهة انتقال من فكرة هى موضوع إلى فكرة هى محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع و محمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انفصام فيها و لا انقسام .

النقطة الثانية :

و تتعلق بمدى انتقال الفكرة أو تحولها فى الزمان . و هنا يرى بوزانكيت أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع و محمول تربطهما رابطة ترى أن هناك انتقال من الموضوع الى المحمول ، أى أن الموضوع يكون لدينا أولا ثم نضيف إليه

Ibid : P. 75 .

(١)

Ibid : P. 78 .

(٢)

المحمول بعد ذلك ، وهذا يترتب عليه انتقال زمانى . و بوزانكيت يقرر بأن هذا لا يوجد بالنسبة إلى الحكم فيقول « إن التحدث فى الانتقال من الموضوع إلى المحمول خاطئ بالكلية ، فالموضوع لا يكون لدينا أبداً أولاً ثم نضيف إليه المحمول » (١) .

أن الحكم عملية فكرية لا تأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنها عملية متصلة و مترابطة ، و فى هذا يقول بوزانكيت « أن الحكم الكامل ، تماماً كالعالمية التى تنجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة » (٢) و هذه الديمومة تتصل لا بالحكم وحده الذى رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زمانى بين الموضوع والمحمول فيه ، ولكنها تتصل أيضاً بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ، إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . و النتيجة هى الديمومة تسيطر هنا على الحكم و على العمليات الفكرية المتصلة به ، وإنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو بتجزئة أو بسبق زمانى ، إذ أن الحكم يختلف عن القضية فى هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم و يمتاز بالديمومة .

و عجباً أن ينادى بوزانكيت بفكرة الديمومة فى مجال المنطق ، و عجباً أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، و التيار الحيوى ، والوثة الحيوية و يعطيها طابعاً مخالفاً لما أعطاه لها برجسون، إن برجسون يرى أن المنطق الجامد هو من عمل العقل ، ذلك العقل الذى يرى أنه جزئى و يقسم القضايا ، يحلل فيها و يركب ، يستنتج منها و يستنبط ، أما بوزانكيت فيرى أن المنطق و الحكم و سائر العمليات المنطقية متصلة و متحدة و مترابطة ؛ لا سابق لها و لا لاحق ، لا ابتداء فيها و لا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية و لكن الاستخدام مختلف ، و لكن هل تبتعد فكرة

Ibid : P. 81 .

(١)

Ibid : P. P.81 .

(٢)

الديمومة بهذا المعنى الذى استخدمه فيها بوزانكيت عن الحركية والديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا فى تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزمانى المستمر والمتصل .

و من ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التى توحد بين الموضوع والمحمول ، وهذه الذاتية المتصلة لا يمكن أن تنحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، وإنما الذى ينهى اتصالها ، هو قصورها أو عجزنا عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال » (١) .

و الخلاصة هنا هى أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية ومتصلة وواحدة .

أما أنواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فلقد وضعت لطبيعة عملية ؛ وهى تسهيل وإمكان دراسة المنطق ، ويمكن النظر إلى المنطق طبقا لبوزانكيت كنسق ؛ أى النظر إليه ككل مترابط واحد أجزائه متضمنة فى بعضها البعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى يمكن النظر إليه من ناحية تسلسلية أى النظر إليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع ولى بعضها البعض الآخر . وهذه النظرة الأخيرة عملية ؛ إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بوزانكيت يسلم بهذا ؛ فلقد قلنا أن الحكم عنده متصل ومستمر ومتحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل والمتحد ، ويقول بوزانكيت فى هذا « إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، ومظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض تفقد وحدتها الحقيقية بوضعها فى سلسلة تسلسلية » (٢) وإذن فالنظر إلى المنطق من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل والشعور مراكز العمليات المنطقية

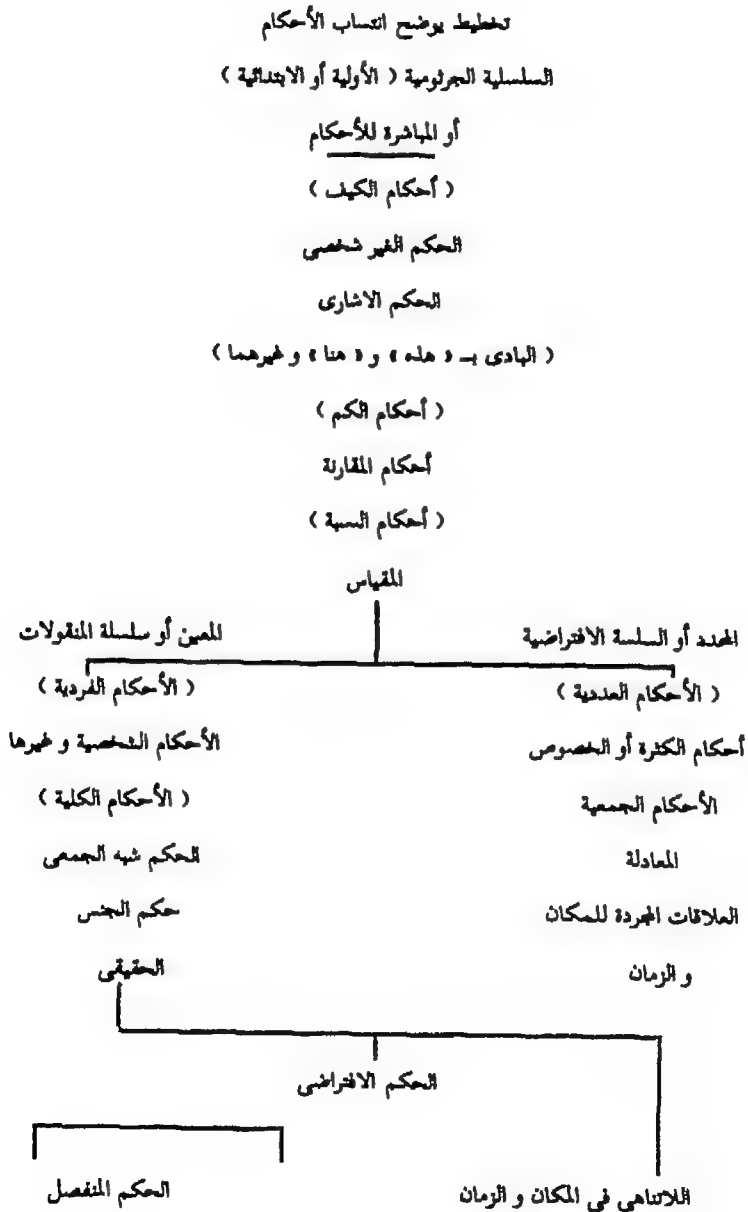
Ibid : P. 83 .

(١)

Bosanquet ; B. : Implication and linear inference . P. 51 .

(٢)

وحدثهما ، و مع ذلك يقول بوزانكيت إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لغرض الدراسة ليس إلا و يضع لنا التخطيط التالي :-



وبعد هذا يقول بوزانكيت أنه لم يرد أن يضع كل من التحليل والتركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه والسبب فى ذلك هو « أن كل حكم تحليلى وتركيبى معاً ، وهذا القول لا يحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا وصفنا الحكم بأنه يتضمن دائماً الذاتية فى الاختلاف » (١). فإذا قلنا أن (سقراط كان فيلسوفاً أخلاقياً) فإننا نعنى بذلك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق و كان دميم الخلقه ، وكان حكيماً ، وتناول السم ، فنحن هنا حللنا شخصية سقراط من ناحية ، ومن ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة ، وإذن فكل حكم تحليلى وتركيبى معاً .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى تحليل هذه الأحكام ، ونحن لن نسير معه فى هذا التحليل ؛ لأن تحليله هذا بأعترافه هو نفسه ليس القصد منه إلا لتسهيل المدرسى ؛ فمالحكم كما رأينا فى صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد و كلى ومتصل . ومع ذلك فسنأخذ من بوزانكيت تحليله لبعض الأحكام لكى نقرب عن كتب من طبيعة تفكيره . إن الحكم بأبسط صوره هم حكم الكيف ؛ ويعبر عن حكم الكيف و حكم المقارنة تابعه المباشر بصوت التعجب و بالقضية غير الشخصية .

و حكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشراً بسيطاً من الحقيقة الحاضرة ، وحينما أصرخ « كم هى ساخنة » فإننى أفعل ذلك لأن الطقس ساخن والحجرة ساخنة أو لأننى مصاب بالحمى . وفى كل هذه الأحوال يتمم المحتوى «ساخن» إلى شئ ، ولا يكون منعزلاً عما يحيطنى ، ولكنه يوجد و يمتد إلى بعض من الأشياء . وإننى هنا إذ أحكم بهذا ، فإننى أثبت محتوى مباشراً و بسيطاً لا محتوى مطلقاً .

و بهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل « شئ » « كم هو قبيح » « مثل هذا الألم » « كم هو مخيف » تعبر عن أحكام .

« وحكم الكيف هي الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي » ^(١) فحكم الكيف لا يتعدى الاحساس بالحاضر ، أما الحكم الإدراكي فيعبر عن « فكرة تجرى وراء الحاضر » ^(٢) فحينما نتعرف على رجل و ندعوه باسمه فإننا نقول (إننا نرى فلانا) و هنا نحن ندركه أو يكون حكمنا إدراكيا لا يقف عند حاضر ما نراه أو ما نحسه ، وإنما يتعداه إلى فكرة تقوم وراءه . و من ثم فإن الحكم الإدراكي حكم تركيبى لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف فهو تحليلى و فى هذا يقول بوزانكيت « أتنى أعتقد بأننا يجب أن نوحّد بين الحكم التحليلى للحواس و حكم الكيف » ^(٣) .

أما حكم الإشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، ولكنه أكثر قليلا من حيث التحديد ، و أمثلة هذا الحكم « هذه ساخنة » « إنها تمطر الآن » « إنها مظلمة هنا » أو باختصار الحكم الذى يبدأ بالهنا وهناك - الآن - ثم - هذا وذاك و غيرها من الحروف التى تشير إلى مكان و زمان أو ظرف معين .

و أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفى ، أى أننا نستخدم فيه أيضا حروف الإشارة الأنفة الذكر . و الأمثلة على أحكام المقارنة هي « هذا أكثر أحمرارا من ذاك » « إنها أسخن هنا من هناك » .

و لكن حكم المقارنة الذى قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفى يكون له بعض النواحي الكمية ، فإذا أخذنا المثال التالى « هذا أكثر أحمرارا مما كان » فالاحمرار موجود هنا فى كلنا الحاليتين ، و كل ما حدث هو أن الاحمرار قد زاد

Ibid : ch. II, P. 102 .

(١)

Ibid : P. 102 .

(٢)

Ibid : PP. 103 - 104 .

(٣)

عما كان عليه أى تعرض لتحول كمي ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت نفسه « أن الكيفية التي تغيرت ، والتي لا زالت هي نفس الكيفية ، مرت بتغير كمي » . (١)

وهناك أحكام مقارنة أخرى تتصل بالزمان والمكان وتستخدم لفظي « أقرب » و « أبعد » . ويرى بوزانكيت إننا نستطيع أن نقول لفظي « أكثر » و « أقل » حينما نحول الكيف إلى كم « أى حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات ، أو صفة السخونة إلى درجات مئوية وهكذا .

وهناك علاوة على هذا أحكام كيف لا تستقي من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها تقوم على « كيفيات رئيسية وأساسية .. أى تقوم على اختلافات تستمد قيمتها من مستوى أو غرض مفترض مقدما » (٢) . ومن أمثلة هذه الأحكام ما يلي :

والأمثلة من بوزانكيت : « هاتان الآلتان مختلفتين صوتا » « جلاستون وشمبرلين رجلان مختلفان تماما » و « إن النصر نادر مثل الهزيمة » وغيرها .

ويؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع ، ومن ثم فإن النوع ينتمي الى الكم لا الى الكيف ، يقول بوزانكيت « لا يجب أن نخلط بين الكيفية وبين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، ويتضمن سلسلة من الأفكار التي لم نناقشها بعد والمقارنة فيما يتعلق بالنوع تالية للكم وتتضمن أفكارا أخرى » (٣) .

ولن نسير مع بوزانكيت في هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب

Ibid : P. 110 .

Ibid : P. 117 .

Ibid : P. 119 .

(١)

(٢)

(٣)

فى هذا التحليل ، فالارتباط عنده هو الأساس و فى الميتافيزيقا و فى كل شىء ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيث لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ - بسبب هذه النظرة الكلية ذاتها - بالحكم . وعلى ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل تجزئة بين الانطباعات و الافكار و التصورات و الأحكام ، كما أنه يرفض اتجاه لوتز الذى يجرى العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، و أقتطف عبارته القائلة « بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الاحكام تتكون من التصورات^(١) » . و بوزانكيث يلتمس عذرا للوتز فهو يقول بعد ذلك « إنه لمن الصعوبة أن نعتقد فى أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لوتز ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغف لوتز الزائد فى أن يقدم ترتيبا واضحا و كاملا لقارئية^(٢) » .

و يسير نقد بوزانكيث لهذه النظرة التى تجرى العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لوتز على النحو التالى :

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التوضيح للتفكير . وأنا لا أقول أن ذلك بعد بمثابة حكم جرمي و لكن ذلك بعد بالتأكيد فعلا ، لأنه أحدث تغيرا ما فى المدرك ، و يجب أن يكون لهذا الإحساس أو الإدراك ذاتية و إلا لما كان شيئا بالنسبة إلى الشعور ، كما يجب أن يكون مختلفا عن غيره و إلا لما كانت له ذاتية ؛ كما يجب أخيرا أن يكون له ما يميزه بطريقة تجعله قابلا للمحمولات أو الكيفيات . إن الانطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينما نثبتته فى اسم . و الذاتية و الاختلاف و بالتالى المثل للكيفيات

Ibid : Intoduction . P. 29 .

(١)

Ibid : P. 29 .

(٢)

بجعلنا نطلق اسما ، و قد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية ،
والنتيجة هي أن الإحساس أو الإدراك حكم .

إن الحكم - يقول بوزانكيت - ليس في علاقة مع الانطباعات أو الأفكار أو
التصورات ، وليس تجمعا آليا من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض ، إنه تعبير
عن الوحدة التي يتكون منها الشعور ^(١) .

و قد تحتوي الأحكام على أفكار مركبة ، ولكن كل حكم من حيث هو
حكم إنما يوضح محتوى فكرة واحدة أو مفردة . إن الأفكار والانطباعات لا توجد
منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة ولكنها توجد
مرتبطة .

و يخلص بوزانكيت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية وليس
التصور إذ التصور لا يوجد إلا في فعل الحكم . وهو يقول في هذا « إن الحكم أو
بعض العمليات الشعورية المشابهة له ، يكون لدينا منذ البداية ، وإننا نحصل
بالتأكيد على حكم عند التسمية وما يتبعها من عمليات » ^(٢) كما أن « الأفكار
المستخدمة في الحكم ليس لها وجود خاص محدد وإنما لها دلالات عامة » ^(٣) .

ثالثا : الحقيقة والترابط والحكم :

يقول بوزانكيت أن حديثه عن الترابط والحقيقة و عن التوافق في الطبيعة
الأولى لكتابه المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسى فهمه ، و سبب سوء الفهم هذا
راجع إلى العبارة التي قال فيها « من الضروري لفعل الحكم أن يشير دائما إلى
الحقيقة ، تلك الحقيقة التي تذهب وراء الحكم و تكون مستقلة عن فعل الحكم

Ibid : P. 31 .

(١)

Ibid : P. 32 .

(٢)

Ibid : ch. 1, P. 70 .

(٣)

نفسه»^(١)، فلقد أخذ بعض الناقدين هذه العبارة متقطعة من السياق الكلى للمذهب، ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماما عما نجدها في الكتاب الحالى بحيث نتج عن اتجاههم هذا، أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجى موجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابهها أو غير متشابه مع أفكارنا، وهذا التشابه ينتج عن ما هو حقيقى، أما اللاتشابه فينتج عن ما هو زائف. ولقد ذهب هؤلاء فى محاولة حل هذه المشكلة، مستندين إلى الفكرة الرئيسية وهى أن (الحقيقة هى الكل)، إلى القول « بأن العالم خارج الفكر لا يمكن أن يدعم بواسطة الفكر »^(٢) وهذا - يقول بوزانكيت - سوء فهم و خلط كبيرين .

وبعد هذا يبدأ بوزانكيت فى توضيح مذهبه أو نظريته فيقول « إن الحقيقة تكون مستقلة عن الحكم بمعنيين ^(٣) ففى المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى، هى خبرة سامية عن كل ما نخبره، ويجب أن نسلم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعوالم الأفراد كعوالم منفصلة وغير مرتبطة، و حينما أتحدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم، فإننى لا أقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته متفاوتة يشارك فى تدعيم الحقيقة ويكون عنصرا فى حياتها، ففى هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم، ولكن تداخلها معه ليس توافقا Correspondence كما أن تداخلهما لا يعنى فسخا عن أصل . ولذلك فالحقيقة والحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى، ولكن تداخلهما لا يعنى توافقهما كتوافق الصورة مع الأصل، هذا هو المعنى الأول .

أما المعنى الثانى فيذهب إلى « أن الحقيقة تبدى لنا فى عالم تجربتنا بطريقة

(1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of knowledge Book II, ch. ix, P. 264.

(2) Ibid : P. 264.

(3) Ibid : P. 264.

مستقلة عن فعل الحكم » (١) . « إننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التي فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، وهذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلي ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، وهناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى ، ولكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالما خارجيا لفكرنا » (٢) . وإذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، و كيفية احتوائه أو عدم احتوائه على خاصية الحقيقة « فإن الإجابة تأتينا من مبدأ عدم التناقض ، الذي ليس إلا صورة أخرى من مبدأ « أن الحقيقة هي الكل » (٣) . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيت وضعى وتركيبى ، كما أن قوته لا يمكن تخاشيها بواسطة التصوف المنطقي بالأقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج وتكاثل الخبرة ، والتناقض هنا لا يكون بينك وبين العالم الخارجى ، ولكن بينك وبين ما يدخل فى كيائك ، كما إنك تترك ما يدخل فى كيائك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

و هذا التحليل الأخير يقود بوزانكيت إلى القول بأن « مذهبه فى الحقيقة داخلى أو فطرى بالكلية immanent ، فليس هناك معيار خارجى ، كما أنه توجد استحالة فى تطبيق هذا المعيار الخارجى إذا ما وجد . إن المعيار يوجد ذاته كلية بما يفرضه علينا مذهب الترابط Coherence .. إنه الفهم المتقدم « لهذا ، This كصلة بالحقيقة التى نمتلكها وجودا و كيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التى لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التى خبرت التناقض .. إنه نتاج الاهتمام والاستهداف فى تفسير ما يمكنك تفسيره ، ودفع التفسير إلى أبعد مده فى استجابته إلى طلب تحريك التناقض فى الكل النسبى للخبرة على كل مستوى . وهذا الاهتمام ، وهذا الهدف ، هو المفتاح الذى يتعقبه الحكم

(1) Ibid : PP. 264 - 265.

(2) Ibid : P. 267.

(3) Ibid : P. 267.

من البداية إلى النهاية» (١) .

لقد أصبحت هذا This هنا فى مذهب الترابط لا تشير إلى شئ خارجى ، بل أصبحت تتصل أساسا بالحقيقة الكلية ، وهذا هو المقصود بالفهم المتقدم ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد أصبحت « الفطرية هى الشرط المطلق لنظرية الحقيقة » (٢) وهذه الفطرية أو الداخلية هى التى تجعل الترابط مضادا لنظرية التوافق لتلك التى اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لهما ، والتى تقرر بأن هناك توافقاً بين الأفكار وبين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيت « واحدة . و هى صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض ، وللمبدأ القائل بأن الحقيقة هى الكل . وللمذهب القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة والواقع » (٣) . وينتج عن هذا أن الحقيقة هى معيار ذاتها ، وإنها هى التى تختبر ذاتها ما دامت الحقيقة هى عدم التناقض وهى الكل وهى الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيت بالترابط فهو « ذلك التركيب الأقصى للجسم الكلى للخبرة مع ذاته » (٤) ، وهو لا يتضمن التوافق ولا يقع فى أغلوطة التوافق هذه « إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة » (٥) . وحقيقية هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة وليست مرتبطة بنظرية التوافق .

* * *

رابعا : الحالات العقلية والحكم والحقيقة :

لا معنى لبوزانكيت بالحالات أو الوقائع حرية الاختبار أو الانفعالات ، وإنما يعنى بها تلك الحالات التى تهتم بالحكم . إن رأى القائل بأن هناك علاقة بين الحالات العقلية والحكم يقوم على اعتبارين رئيسين : - « الأول أنه ليست هناك

(1) Ibid : PP. 264 - 265.

(2) Ibid : P. 267.

(3) Ibid : P. 267.

(4) Ibid : P. 291.

(5) Ibid : ch. x, P. 295

حالات عقلية فى الشعور الانسانى هى مجرد حالات عقلية ، ولكن كل حالة تحتوى على مادة والثانى أن الاختلاف بين الحالات العقلية والأفكار وبين المعنى يقوم فى استخدام تلك الحالات والأفكار .

فمن حيث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسى أو إدراكى - على الأقل فيما يتعلق بالشعور الإنسانى - يحمل طابع بعض العلاقات الرمزية ، ويسلم بموضعه ومكانه فى الحكم النسقى الذى يثبت عالمنا ، فليست هناك أفكار لا تثبت الحقيقة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ومن ثم فكل شئ له مغزاه ورموزه ، فالاحساس يكون ممثلاً بعمل الفكر ، ونحن لا نستطيع أن نفصل الإحساس عن الفكر^(١) .

ومن حيث الاعتبار الثانى فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات أو الحوادث ذات الوجود العقلى أو الأفكار وبين المعنى أو الأفكار العامة للموضوعات الحقيقية يقع فى استخدام Use الأولى The former .

« إن عالم معرفتنا ، وفهمنا ، وإحساساتنا ، وإدراكاتنا يحتوى فى ذاته على كتلة من المادة النفسية أو العقلية »^(٢) . ويرى هوزانكيت أن تداعى الأفكار Association ليس كافياً وحده فى تغطية المعنى ، إن التفكير فى شئ ثم فى شئ آخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشئ الواحد كصفة أو خاصية للآخر ، ومع ذلك يقول هوزانكيت إننا تعلمنا أن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم ، وحينما يثبت الحكم خاصية للموضوع فإنك تحصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجى يتدخل فى الحكم ، وفى المنطق بوجه عام .

إننا أمام خلفية شعورية متحدة و مترابطة و تتصف بالديمومة ، هذا من ناحية ،

(1) Ibid : P. 298.

(2) Ibid : P. 299 .

و من ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكييتي، كما أننا نجد بوزانكييت - من ناحية ثالثة - ينادى بتداعى المعانى، وهو مبدأ نفسى . إن كل تداعى يرتبط فى أساسه بالحكم - وهذا كلام بوزانكييت - ونحن حينما نحكم بإزاء واقعة ما إنما تتداعى لدينا كل الوقائع الأخرى . ترى أليكون بوزانكييت قد تأثر بفرويد ، ذلك الذى نادى بأنه توجد لكل منا خلفية لا شعورية تؤثر على سلوكنا ، واتجاهاتنا ، وميولنا وعواطفنا ؟ الاجابة هى أنه يمكن أن يكون بوزانكييت قد أطلع - ودائرته الثقافية متسعة غاية الاتساع - على فرويد وتأثر به ، ولكن يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما ؛ فبينما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على مجريات الشعور الظاهر ، نجد بوزانكييت لا يتحدث عن هذا المعنى ولا يستخدم مصطلح اللاشعور على الإطلاق . إن بمقتلنا فقط هى التى تستدعى سائر الشعور ونحن بإزاء الحكم . إننى حينما أحكم فإننى أكون شاعرا شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر الوقائع ، و باندماجه فى وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزانكييت يستخدم مبدأ عدم التناقض فى تحريك العقل وتوجيهه نحو ربط وتوحيد الحكم . ولا نجد شيئا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما تقوم على التطور التاريخى للفرد ، وتعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث وبالذكريات التى مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما فى بوزانكييت فالشعور خلفية فطرية موجودة أصلا ولم تكتسب من أحداث الحياة ، ولم تقتطع من نواحي نشاطها المتعددة .

« إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف الموضوع المحمول ، ذلك لأن الحكم والتعبير الموجز لنفس الوحدة التى تنفوه بها ستظهر أكبر فى الاستدلال ، حيث تصف المقدمات النتيجة ، كما تصف النتيجة المقدمات ، وهذا يفسر

لنا كيف يظهر المحتوى العقلي أو النفسى على أنه أكبر فى المعنى منه فى المحتوى» (١) .

و نخلص من هذه العبارات إلى أن القول الذى نثبته فى حكم أو فى استدلال يكون معناه أكبر من محتواه، كما أن المعنى و المحتوى مترابطان غير منفصلين «فأنت لا تستطيع أن تجد نوعا من الخبرة يكون بالضرورة فى حالة عقلية و ليس أكثر من هذا ، كما أنك لا تستطيع أن تجد خبرة تتضمن بالضرورة موضوعا مدركا ليس إلا، إنه لمن الخطأ الجوهرى أن ننظر إلى أى منهما فى حالة انفصال» (٢) .

و هنا أيضا نلمس إلتجاه بوزانكيث الترابطى و الكلى؛ فهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ، كما يرتبط المعنى بالمحتوى ، و يرى تأكيدا لانتجاهه الكلى هذا؛ أن من الخطأ الواضح و الخطير ، أن ننظر إلى كل منهما و هما فى حالة انفصال .

و بعد هذا يتناول بوزانكيث لإرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيسى الذى يسيطر على منطقته و ميتافيزيقاه و على المعرفة و الحكم و الخبرة هو المبدأ القائل (بأن الحقيقة هى الكل) . ولما كان الواقع يرتبط بالحقيقة؛ فإن هذا المبدأ ينسحب على الواقع أيضا فما هو حقيقى هو واقعى و ما هو واقعى هو حقيقى «فكل يعزز أو يدعم الآخر» . وهذا المبدأ الاخير هيكلى خالص، بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيكل الذى ذاع انتشاره، وأصبح من أهم كلمات وصيغ وعبارات هيكل .

ثم يعدد بوزانكيث بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمة بين العقل وبين الحقيقة،والذى يقصده

Ibid : P. 301 .

(١)

Ibid : P. 302 .

(٢)

بوزانكيت بالنظريات الشائعة هنا هي الواقعية الساذجة والواقعية البراجماتية، وفي كلمة واحدة كل نظرية تضاد أو تعارض نظريته المثالية، أما النقاط الثلاثة فهي :-

النقطة الأولى :

هي أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية، ليست بأى معنى أو درجة حالات للعقل، ذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكى تعرف، وإذا كانت حالات عقلية فلن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

النقطة الثانية :

ويتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ فى قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

النقطة الثالثة :

«إنه لمن الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، وإنه لغير حقيقى أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثاليا» (١) .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى الرد على هذه النقاط الثلاثة : فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى، إن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، ولكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك «أن الحقيقة هي تلك التى تنفصل عن المعرفة» (٢) ومادامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت، ومادامت المعرفة تتطلب لكى تقوم كنظرية، تفسيرات وإسهابات وتحاليل وارتباطات شتى، أو ما دامت المعرفة تروم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتطلب دراية وإحاطة بالكل، فلكى

(1) Ibid : P. 306 .

(2) Ibid : P. 305 .

نفسر شيئا يجب أن تفسره بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه، ولن تستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما تروم تفسيره في ضوء الكل، فتنتقى من هذا الكل على فهم الشيء أو تفسيره قد يكون مثيلا للشيء المراد تفسيره أو مضادا له أو قريبا منه أو شبيها له. هل نحن هنا أمام المبدأ الاغريقى الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه، والضد يدرك بضده، نعم نحن أمام هذا المبدأ، ولكن تركيز بوزانكيت - وهو فى ذلك متأثر بالهيجلية تمام التأثير - إنما يكون على النصف الأخير، وهو ذلك الذى يقوم على مبدأ عدم التناقض، ومن ثم فالتفسير وهو أمر ضرورى لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل ولما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير المرتبط بنظرية المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالحقيقة ككل، وفى هذا يقول بوزانكيت «إننى أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية فى المعرفة منفصلة عن نظرية الحقيقة»^(١).

إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية، وهى حينما تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل»^(٢).

ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هى كما نعرفها تماما، وهى حاصلة على الخصائص التى تصنفها بها معرفتنا إذ «أن مادة الحالات العقلية تدخل فيها»^(٣). فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو تدخل فيها. وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام اتجاه بوزانكيت الترابطى والكلى.

ومع ذلك يلاحظ بوزانكيت «أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة، وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل

Ibid : P. 309 .

(١)

Ibid : P. 310 .

(٢)

Ibid : P. 310 .

(٣)

وتتميز بالمادة التي تمرست بحالات هذا العقل، ثانياً لأنها لو كانت حالات للعقل، فلن تكون حالات أى عقل خاص، ولكن حالات كل العقول»^(١).

والنتيجة هي أن هناك تداخلاً بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى.

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيت أن المثالية الذاتية علم على الرغم من خطئها إلا إنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصاً نحو المنطق. ويقول بوزانكيت إننى أفهم المثالية الذاتية على أنها تعنى «إننا لا نعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة»^(٢)، وهذا قول غير حقيقى ولكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده فى الواقعية الساذجة التى ترى أنه من الضرورى أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقول، وبذلك تمثل المثالية الذاتية التطرف فى الجهة المضادة للواقعية الساذجة. إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق بالاتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعى، وعلى اعتماد ذلك الاتصال أو الاستمرار فى بعض درجاته على العقل الخاص، وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الاعتماد هما ما تنكرهما الواقعية فى خطأ المثالى الذاتى يقول بوزانكيت هو فى «تخديده الحياة لعقل خاص ورده للعالم الحقيقى إلى مجرد تجمع للحالات العقلية»^(١). وهذا الخطأ لا يجعله مثالياً متكاملًا، ولكنه يجعله مثالياً غير متكامل المثالية، إنه يجعل العالم فى عقلى أو عقلك أو عقل غيرى ويرفض العالم الخارجى الذى أنسخ ونسخ ونسخ غيرى منه فتبقى مثاليته ذاتية لأنه لا يربط الواقع بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل.

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقى، إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله مجرد نمو أو تركيب لحالاتنا العقلية ومعتمد فى وجوده على عقولنا الخاصة، وهى بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكيت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور

Ibid : P. 312 .

(١)

Ibid : P. 314 .

(٢)

النظري، ومن ناحية إدراك تفصيلاته، فمن ناحية التصور نجد أنها تبغى أن تصل دائماً إلى مستوى حياة العقل، فحينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب عليك أن تفكر أيضاً في الشعور والمشاعر والذكاء بمستوياتهم المختلفة. ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها تعتمد لا على مجرد التوافق مع المعطيات الصلبة بل على الكل الذى يحمل هذه المعطيات، ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط. وكل هذه دروس نستقيها من المثالية الذاتية، لذلك فإن بوزانكييت يرحب بالمثالية - رغم خطئها وقصورها - كارهاصات أولية للمنطق المثالي أو للفلسفة المثالية المطلقة.

وتبقى الآن النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة والخاصة بأن حكمنا يثبت العالم، وأن الحكم والاستدلال بركبان الحقيقة. وهنا يقول بوزانكييت أن العبارة القائلة بأن الحكم يثبت العالم إنما هي عبارة تؤيد فكرة اتجاه إلباتى كلى للعالم كأمر مميز عن الحكم المنعزل أو القضية التى ننظر إليها فى المنطق^(١).

إن كل شئ حاصل على معنى، وكل ما هو حاصل على معنى يثبتته فكرنا طالما يستقر عليه أو حينما تقع عليه أعيننا فى الكل الذى يحتويه. إن الإثبات بمعناه الثام والذى يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على اتجاهنا إلى العالم ككل بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة.

إن أى حكم محدد يكون حكماً على العالم بأكمله، إذا ما ارتأينا ارتباطاته بسائر الأحكام المحددة الأخرى، وما دامت الحقيقة هى الكل والواقع هو الكل، فإن أى حكم محدد أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة لن يكون أكثر من إطار ظاهر لحكمنا الكلى على العالم بأكمله، ومن ثم فإن حكمنا هو فى الواقع إثبات للعالم كله.

ولكن إذا ما سألنا هنا: وكيف نستطيع أن نقول حقيقة ما يثبت العالم ونحن

لسنا إلا عقولا محددة؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطق بحكم ثبت فيه العالم بأجمعه؟ إن الإجابة هنا لا نجدها إلا في الميتافيزيقا التي «ترينا بأن هذه العقول المتناهية التي تثبت العالم في المنطق هي مجرد أعضاء تشكلت في العالم وتثبت ذاتها من خلاله»^(١) ويرى بوزانكيت أن هاتين الوجهتين، المنطقية والميتافيزيقية حقيقتان.

«إن موضوع المعرفة ليس موضوعاً بسيطاً»^(٢) كما أنه لا يعطى إلينا كلية، كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلي. ومن ثم فعلينا عند ادراكنا لموضوع ما أن ننظر إليه في ضوء الكل، بأن نسبره في أعماقه البعيدة والكلية، وأن نذهب إلى ما وراءه وعلى ذلك فعالمتنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم يعط إلينا.

بمعنى آخر إذا كان موضوع المعرفة ليس بسيطاً فهو كلي، ولكن كليته تلك لا تعط إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائماً، ونقدم إلى فهمنا الكثير مما لا ندركه على التوفيه كموضوع محدد.

وعملية السبر والربط التي نقوم بها هنا لكي تكمل الموضوع الذي لم يعط إلينا كاملاً، وعملية الفهم تلك التي نذهب إلى ما وراء الموضوع لترى ارتباطاته في ضوء الكل، وقانونه الذي يرتبط به وكيفية وجوده في نسق كلي، هي ما نسميها بعملية تركيب للحقيقية والواقع، ومن ثم يجوز لنا أن نقول إننا نركب الحقيقة مثالياً في فهمنا وفي حكمنا وفي استدلالنا، وعملية التركيب المثالية للحقيقة هذه تركز على أن «كل واقعة محددة تذهب إلى ما وراء ذاتها، وتكمل، وتتم أكثر وأكثر بارتباطاتها»^(٣).

(1) Ibid : P. 310 .

(2) Ibid : P. 321 .

(3) Russell;B.:A critical exposition of the philosophy of Leibniz. P.15.

خامساً : نظرية الحكم فى علاقاتها بالمطلق :

لقد هاجم رسل وستوت وتايلور وغيرهم من المناطقة والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكيت، وذهبوا إلى أنها «تحمل فى طياتها بالضرورة مذهب المطلق»^(١).

ولقد أوضحوا أولاً ضآلة وفاهة مذهب المطلق. ومن ثم ضآلة وفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه. ويمكن التعبير عن موقفهم فى القول التالى :

«إن نظريتك المنطقية نزوى عابرة تكفى لقيادتك نحو مذهب المطلق، ولكنها لا تدعك تقول ما تعنيه، ومذهبك فى المطلق هو مذهب ميتافيزيقى».

ويجرى نقد نظرية بوزانكيت فى الحكم على النحو التالى : أنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة موجودة بواسطة ما هو كلى وعام، فإن النتيجة هى أنه لن يوجد لدينا موضوعات تحمل عليها محمولات، بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لها محمولات مستقلة، إذ أن كل الاحكام تستغرق فى الكل بحيث تصبح كل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كما يقول بوزانكيت «سيكون لدينا ثمة مفرداً نهائياً واحداً تنتمى إليه كل المحمولات، وهذا المذهب هو مذهب المطلق»^(٢).

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن «هناك تهمتين توجهان إلى نظرتى فى الحكم»^(٣) :

الأولى : هى أن المذهب المثالى - أى مذهب المطلق - زائف، ومن ثم فإن السابق - أى نظرية الحكم - يجب أن تكون زائفة أيضاً، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات، وأن النظرية التى تنكر هذا التعدد هى نظرية زائفة.

Russell; B.: Principles of mathematics. P. 446. (٣)

Joachim; H.H., : A study of the ethics of spinoza, Introductio, P. 9. (٢)

Carr; H.W. : The monadology of Leibniz. P. 207. (٣)

والثانية : هى أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقى معين غير صحيح وغير مقبول مما ينتج عنه فى النهاية نزوى منطقية لا تعبر اهتماما بالاحكام ولا بصورها.

وبعد هذا يأخذ بوزانكيث فى الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته فى الحكم، فيذهب من ناحية أولى إلى أن «مذهب الحقيقة الفردية المفردة يركز على الدليل القائل بأن الأفراد المتناهيين غير حائزين على الاكتمال الذاتى أو التكوين الذاتى. ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرها بذاته أو موضوعا مستقلا لا يرد إلى أصله».

وفحوى هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا يفتقر إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ما عداه عليه، وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هى أنه لا يوجد بين الحقائق المتناهية الموجودة ما يستحق اسم جوهر، لأنها جميعا غير كاملة ذاتيا ومفتقرة فى وجودها إلى غيرها، وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التى تستحق اسم الجوهر ومن ثم «فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرها بالمعنى الكامل»^(١)، كما أنه لن يكون هناك أى حكم حقيقى ينبثق من هذه الحقائق المتناهية. إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتى، ولا استقلال ذاتى، كما أن الأفراد المتناهيين يختلفون فى درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال، والنتيجة هى أن المطلق هو الجوهر الأوحد الحائز على استقلال ذاتى وتكوين ذاتى، وهو الذى يجوز أن نحمل عليه كل المحمولات. وأن الحكم الحقيقى الأوحد ينبثق عن هذا المطلق. هل بوزانكيث هنا هيكلى التفكير أم أنه اسبينوزى الاتجاه؟. هذا هو ما سنحققه الآن.

أن الكتاب الممثل لفلسفة اسبينوزا هو كتابه الرئيسى «الأخلاق» وأسلوب اسبينوزا فى هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضى، كما أنه يتبع فيه منهجا منسقا.

(1) Ibid : P. 253.

يقول جوكيم: «إن الاخلاق مثال لأحسن منهج ممكن»^(١). وفيه أيضاً نجد تصور اسبينوزا لفكرة الجوهر كاملاً، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفى ذلك يقول كار إن (أخلاق) اسبينوزا تمتاز بقوة استدلالها وجمال مثالياتها الأخلاقية^(٢). ولقد نهج اسبينوزا فى هذا الكتاب النهج الهندسى الرياضى، وصب تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا، فبدأ بالتعريفات وهى عنده ثمانية، ثم البديهيات وهى عنده سبع، ثم بالقضايا وهى عنده كثيرة. يهمنى منها الآن فى نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر. تقول القضية الرابعة عشر:

١٤ - إلى جانب الله لا جوهر يوجد، ولا يمكن أن يتصور جوهر. لما كان الله مطلقاً ولا متناهياً وبالتالى صفاته المكونة له (تعريف ٦)، ولما كان من الضروري أن يوجد (قضية ١١)، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله، لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضاً لا يمكن تصور غيره وينتج عن ذلك:

١ - أن الله واحد .

٢ - الامتداد والفكر من صفات الله وليس جوهرين .

١٥ - أباً ما كان، هو فى الله، ولا شئ يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله .

إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف ٣) لا يوجد شئ بذاته ويتصور بذاته. فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن تكون أو

(1) Joachim; H H, : Astudy of the Ethics of Spinoza - Introduction. P. 9.

(2) Carr; H. W : The Monadology of Leibniz, P. 207.

تتصور بدون الجوهر، وإن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها. وإلى جانب الجواهر والاحوال لا نجد شيئا (بديهية ١) إذ أن كل شيء إما أن يكون في ذاته (جوهر) أو في شيء آخر (حال)، ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله. (١)

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا، وعلى هذا النحو من نموذج الهندسى في تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا في توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الأفكار الاسبينوزية هي نفسها التي نجدها عند بوزانكيث وهي هي التي نجدها عند هيجل بصورة مخالفة. ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيث قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا، والسبب في ذلك هو ذلك النمط الهندسى الرياضى في تأليف وترتيب أفكار اسبينوزا ذلك النمط الهندسى الذى لا يؤمن به بوزانكيث تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضى وبالاتجاهات الرمزية فى المنطق.

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيث «أن إنكار الوجود الذاتى لأى حقيقة متناهية ليس تأكيداً على أن الحقيقة القصوى تكون كاملة بدونها، فلا شيء له وجود ذاتى، ولكن كل الأشياء تشارك فى الحقيقة» (٢). إننا كأفراد متناهين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون فى كل، ويحتاجون إلى هذا الكل. وأعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط «أن يحملوا على الكل موضوعهم» (٣). وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعا لدرجة عدم كماله يكون موضوعا يكون مع محمولاته حكما غير حقيقى «ولكى نجعل طبيعته متوافقة مع حقيقة الكل يجب

(1) Freatbook of Western World No. 21 - Descartes & Spinoza.

(2) Bosanquet B. : Logico the Morphology of Knowledge. P. 253.

(3) Ibid : P. 258.

أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يعبر عن الارتباط الحقيقي بالمحتوى «الكلّي»^(١) «إن أفعال الفرد التي نصفه بها لا تتصل به، ومن ثم فإن الحكم الذي يظهر فيه كموضوع لا يكون حقيقياً»^(٢).

والنتيجة هي أنه لا يوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التي نثبتها لها في حكم هي محمولاتها النهائية. وما دام الأمر كذلك، فليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محمولات. وهذا رد على الاتهام الأول.

أما بالنسبة إلى الاتهام الثاني وهو أن نظرية الحكم نزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقي معين منذ البداية، فهو اتهام خاطئ أيضاً. إذ أن نظرتي في الحكم يقول بوزانكيث هي «مذهب الموضوع الواحد، الحاصل على وجود ذاتي، والذي يعطى للوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم»^(٣). ويرى بوزانكيث أن نظرية الحكم هنا ترى أن النظرية التقليدية للقضية التي تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هي مجرد خرافة، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيث ترفض التقسيم النحوي للقضية إلى موضوع ومحمول، إذ إنه مهما كان من تعدد أشكال هذا التقسيم، فإن هذا التعدد لا يعنى شيئاً طالما أن جزءاً معيناً من الحكم لا يستطيع أن يحكم على الآخر، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما تحمل على الحقيقة القصوى وحسب.

ومن ثم يقول بوزانكيث «لا يوجد اعتراض من أي نوع على مذهب الموضوع النهائي الواحد، يجعل هذه النظرية تصطلح بحرية صورة الحكم التي تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها»^(٤).

(1) Ibid : P. 258.

(2) Ibid : P. 238.

(3) Ibid : P. 259.

(4) Ibid : P. 260.

ومن ثم يسقط الاتهامان ويبقى المنطق المثالي محتفظاً بأسلوب جديد فى معالجة الحكم - أساس المنطق المثالى وبدايته ونهايته - ونمط مغاير لكل من الاتجاهات التقليدية المنحدرة إلينا من أرسطو والمذاهب الواقعية والواقعية الساذجة، ويبقى شامخاً أمام المنطق الرمزى الذى كانت ولا زالت له صولات وجولات فى ميدان المنطق، ويبقى على بوزانكيث بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقته الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الاتجاهات والمذاهب المنطقية .

* * *

نقد بوزانكيث للمنطق الصورى والرمزى والتكوينى والواقعى الساذج والبرجماسى :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكيثى أن بوزانكيث لا يقبل القضية التى فتتها وقسمها المنطق الصورى إلى موضوع ومحمول وراصلة، كما رأينا لا يقبل ذلك التسلسل الذى نجمده فى الكتب المنطقية التقليدية والذى يبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم. إن بوزانكيث يقف موقفاً حاسماً ضد كل اتجاه تسلسلى ويؤيد الاتجاه النسقى فى المنطق بكل قواه، فإنه يبدأ بالحكم الذى يعبر عنده عن وحدة الشعور، ويرى أن الانطباعات أو التصور لا يوجد إلا فى وحدة الحكم. ويهاجم كل محاولة تحاول تجزئة المنطق أو تجزئة عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة.

كذلك نجد بوزانكيث يهاجم القياس الأرسطاطاليسى إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هى الصورة الوحيدة التى نصب فيها كل معارفنا، علاوة على أن صورة المعرفة بات مبدأً ايجابياً تركيبياً مرن لا يجوز تحديدها كلها فى قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين ونتيجة .

وبأخذ بوزانكيث أيضاً على عائقه نقد الاتجاهات المنطقية، فيرى أن هناك

مغالطات ثلاث تتصل بالمنطق التكويني، المغالطة الأولى هي ثنائية Dualism والثانية اتفاقية Occasionalism والثالثة توافقية Adaptation، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يرى أن كل فكرة تتفق مع شيء بسيط Simple thing، وأن الأشياء المركبة تقوم ابتداء من الأشياء البسيطة، ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقة متفاوتة وينكر الحقيقة ككل.

ويرى بوزانكيث أن الوقائع البسيطة التي يتحدث عنها المذهب الواقعي «ليست واقعية»، وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقة^(١)، بل يرى بوزانكيث - أبعد من هذا - أن الواقعة أيما ما كانت ليست بسيطة بل إنها أكثر من بسيطة، إلا أنها طبقا لمذهبه تشير إلى ماهو كلي. والواقعة بهذا المعنى الأخير هي واقعة ممتلئة كاملة تذوب فيها الوقائع البسيطة أو تتلاشى، ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع الممتلئة أو الكاملة تكون انساقا شاملة. وفكرة الانساق الشاملة هنا تذكرنا باتجاه بوزانكيث المنطقي الذي يؤيد ومعضد الاتجاه النسقي في مقابل الاتجاه التسلسلي الذي لا يقبله على الإطلاق.

أما المذهب البراجماسي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة، ويربط بين الظواهر وفائدتها، فهو مذهب يرفضه بوزانكيث تمام الرفض، علاوة على أن نظرية البراجماسيين إلى الحكم أو الأحكام لن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج، هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيث صريحا في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة.

لنقترب الآن عن كذب لنرى رأي بوزانكيث في المنطق الرمزي فنجده يقول «إنه لا يستطيع أن يدعى استطاعة وصف المنطق الرمزي وصفا كافيا خصوصا في

(1) Ibid : P. 258.

تطوره الحالي»^(١) ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضروري أن نرى الفرق بين المنطق الرمزي هذا أو المنطق الصوري الذي استخدم الرياضيات البحتة في تكوينه وبين المنطق الفلسفي .

إن جوهر الاختلاف يقوم في أن المنطق الرياضي يقلب الكيف إلى الكم، فيحول الحكم إلى معادلة، وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المرنة والعريضة للنسق المنطقي باعتباره كلا عضوا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكميين .

وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، وبتجانس الكليات وبالمكان والعدد، فإن المنطق الذي يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن منطق المعادلات هذا غير كاف إذا ما طبقناه على المنطق بوجه اعم، لأن صور المعادلات غير كافية في الإشارة إلى المعنى الحقيقي للحكم المنطقي . ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضة .

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزي لا يعالج الموجودات أو المكان أو الزمان الفعليين، كما أنه لا يعالج الخصائص الفعلية للكليات ... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا، وهو يعالجها من جهة التضمن المتبادل بين القضايا ومن ثم فإن هذه القضايا لا تحتوى على شيء أكثر من دوامها المنطقي^(٢) .

إن الرياضة البحتة تتكون من الاستنباط المنطقي من المبادئ المنطقية، وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزي، وهذا الاستنباط يعتمد على علاقة التضمن بين القضايا، في حين أن المنطق الفلسفي يهتم بالثبات المنطقي.

(1) Bosanquet; B. : Logic or the morphology of Knowledge Book II, P. 45 .

(2) Ibid : Book II, P. 46.

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزي المستعين بالرياضيات وبين المنطق الفلسفي بقولنا بأن «بأن المنطق الرمزي يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفي يهتم بحالات الثبات المنطقي»^(١).

ولكن ما الذي يقصده بوزانكيت بتصوير الثبات المنطقي هذا؟ وما معناه؟ يقول بوزانكيت «إنني أفهم الحقيقة بأنها هي تلك التي تميز نسقا من القضايا تجعله متحررا من التناقض الذاتي ومن التناقض مع بقية الخبرات» ودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلي أو الخارجي هي درجة ثباتها المنطقي^(٢)، وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها وبقينها من النسق، ويقول بوزانكيت «إن كل حكم يستمد معناه وبقينه من النسق»^(٣).

وينتقد بوزانكيت فكرة التضمن فيقول «لا يمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث تجنبه فقط التناقض الموجود في النسق»^(٤).

ومن ثم فإن المنطق الرمزي يختلف عن المنطق الفلسفي في حذف المنطق الرمزي لتصوير الثبات المنطقي، والثبات المنطقي يعتمد على شيئين: الأول هو عدم التعرض للتناقض، والثاني هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا في نسق مترابط. كما أنه يختلف عن المنطق الفلسفي في أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة. يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها، بمعنى آخر إن المنطق الفلسفي يهتم بالترابط النسقي لا بالتضمن بين وحدات منعزلة.

* * *

(1) Ibid : P. 45.

(2) Bosanquet; B. Logic or the Morphology of Knowledge Book II, P. 45.

(3) Bosanquet; B. Implication and Linear in Ference, P. 75.

(4) Bosanquet; B : Logic ar The Morphology of Knowledge Book, II, P. 46.

ثالثا
فلسفة بوزانكيت السياسية

* * *

ثالثاً

فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»^(١). ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبراڤلى وولاس؛ وفى هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبراڤلى وولاس»^(٢). ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هى محاولة بوزانكيت تطبيق السيكلوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعى وفى نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى.

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

(2) Ibid., P. viii.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيث في بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الاختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى، ودراسته من حيث هو فى ذاته»^(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيث إن النظرية الفلسفية «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»^(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشىء، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيميائى أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو حرف مندرج فى كلمات أو حروف كتاب العالم»^(٣)، وهذا هو مانعنه بقولنا دراسة الشىء فى ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيث إن التعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لا يمكن أن يكون لها مدلول ومغزى إلا إذا اصطبغت بصغة الكلية فنرى موضعها وعلاقتها بالكل الذى تنطوى تحته، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»^(٤) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

(1) Ibid., P. 1.

(2) Ibid., P. 1.

(3) Ibid., P. 2.

(4) Ibid., P. 3.

العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيث «إن مثل هذا الشغف إنماسوند وأوقف بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى، والدولة القومية عند المحدثين»^(١).

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. الأولى: هي نوع الخبرة التي كانت سائدة، والثانية: نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة: نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيث أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتي Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق يمكن أن

(1) Ibid., P. 3.

نتلمس فى صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هى النقطة الثانية. ويرى بوزانكيث أنه ليس من المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسات؛ ذلك أن السياسات هى تعبير عن العقل الذى ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هى التعبير عن العلائقية التى تربط الخبرة الإنسانية برباط كلى متصل. إن العقل الذى يعرف ذاته عملياً على أنه فى «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج فى نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجوداً فى دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً فى نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التى استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيث إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع «إلى العقول التى تتأمل فيها»^(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيث أن الفهم الأساسى، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدتها عند أفلاطون وأرسطو هى أن «العقل الإنسانى لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا فى مجتمع العقول»^(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنسانى لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع. وفى هذا يقول أرسطو (والنص اقتبس به بوزانكيث منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل الحياة فى دولة المدينة»^(٣).

(1) Ibid., P. 5.

(2) Ibid., P. 6.

(3) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيث في تفسير هذا الرأى فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي : كل جماعة من الأفراد فى المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم فى أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومتراطة بعضها البعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات: إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا فى ضوء كل العقول التى يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كفاءاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلى، وينتج فى النهاية أن كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة^(١).

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزى الذى يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته فى الموناد من أى فكر آخر، ولا غرابة فى هذا فلربما يكون بوزانكيث قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهرى بين الفكر البوزانكيثى والليبنزى إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقى الذى وقف كل منهما والاتجاه الفلسفى الذى اختطاه لنفسيهما؛ فبينما يمثل ليبنتز اتجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيث يمثل القمة فى المثالية المطلقة لا يعير اهتماماً للتجربة والتجريب، ولا يقيم وزناً للحواس والإدراك الحسى، كذلك سنجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية؛ تلك المذاهب التى أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها فى نظامه الأبستمولوجى الميتافيزيقى. علامة على أن الموناد وهو جوهر

(1) Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز، فمنه تتكون الأشياء والله موناڊ أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيث - فلا تركب عنده العقول فتكون الأشياء، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بوزانكيث يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيث هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وابستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالى: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شئ عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع والعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً فى الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذاك بالمعنى الليبنتزى فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة فى العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيث لا يوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردى عنده لا معنى له فى إطار جميع العقول ومن ثم فيبوزانكيث يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقى العام وهى أن الحقيقة هى الكل وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسى عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالى فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح اتجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة»^(١).

وبعزو بوزانكيث إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كانط وهيجل من جهة أخرى. ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاع الطريق أمام روسو «وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح»^(٢)، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي»^(٣).

(1) Ibid., PP. 10 - 11.

(2) Ibid., P. 12.

(3) Ibid., P. 13.

وفرد بوزانكيث بعد ذلك فصلاً بأكمله يعرض فيه لأفكار بل السياسية وهربرت سبنسر وينتام ولكنه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى «وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركّز على الفردية Individualism، وتخلفت على هذا النحو عن الركب الإغريقي، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيث «لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية»^(١) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى اليونان ... إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه.

ويتناول بوزانكيث آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة في الحقل السياسي، ويأخذ في تحليل عقده الاجتماعي ويبحث آرائه، ويرى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تخللها الروح الكلية؛ فنحن نجد عنده أن «جوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياتة التي تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك»^(٢). ويقرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تبدى لنا في صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الإنسان الكلي على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعتة الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى

(1) Ibid., ch. iv, P. 75.

(2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التى يولدها بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «وبالقانون الاجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحققة»^(١) ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو «هى تجسيد للحرية الأخلاقية»^(٢).

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة، وحاول أن يتلمس لإرهاصات هذه النظرية فى الفكر السياسى الإغريقى القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن تتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن تعرض لمخالصة فكر بوزانكيث فى هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكيث السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحققة والحرية:

يتناول بوزانكيث فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فهينما إرادة المجموع لاتعدو أن «تكون مجموع الإرادات

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 93.

الخاصة^(١)، والفردية كأصوات الناخبين مثلاً؛ فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزله وانفصاله، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يركز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»^(٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الأنانية التي نحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً. ويقول بوزانكيث «إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»^(٣) ويتبع ذلك بقوله «إن الإرادة الحرة هي تلك التي ترهب ذاتها»^(٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى بوزانكيث أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيث هنا يستخدم تلك الشائبة التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات

(1) Ibid., ch. P. 104.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid., ch, vi, P. 136.

(4) Ibid., P. 136.

لعضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة، المنفصلة والأنانية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر فى رأى بوزانكيت الذى يفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى يفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية؛ تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيت فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى»^(١) بمعنى آخر القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى يفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحققة فى رباط كلى موحد.

وفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول «إننى سأساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى»^(٢)، بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتخذ الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من عقلى؛ فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا أُلقت النفس ذاتها خارج الفرد؛ أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويمضى بوزانكيت فى تفسيره فيقول «إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد فى الدولة أو فى المجتمع وفى القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة»^(١).

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك؛ فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً يكون التنظيم (كالجيش مثلاً) تنظيمياً تسرى فيه الإرادة العامة؛ بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهى كلية هى طابع الشئ المنظم، والنتيجة التى يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هى:

«أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتى نظر مختلفتين»^(٢).

وننتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلى:

١- أن كل جماعة اجتماعية هى ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢- أن كل عقل فردى هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التى تجدها فى الجماعات الاجتماعية.

(1) Ibid., P. 146.

(2) Ibid., P. 158.

٣- أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيث فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فردته المنعزلة «إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه»^(١).

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيث (هى تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة»^(٢) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقاً للخط البوزانكيثى لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى. وفى هذا يقول بوزانكيث بكل وضوح سائراً فى هذا الاتجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنمط الحقيقى الوحيد للكل فى الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة فى الشعور؛ ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط متراك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك فردى ومتصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيث بأن الشعور الذى استقل

(1) Ibid., ch, viii, P. 165.

(2) Ibid., P. 169.

وانعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام.

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى؛ فيجمل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيث هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم تجدد بوزانكيث بقرره أنه لا بد أن تتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة؛ مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول بوزانكيث «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضغط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة»^(١). ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

ويرى بوزانكيث أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا للدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيث بصراحة وقوة في النص القائل بأن «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط»^(٢) والسبب في هذا يقول بوزانكيث هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية^(٣) ومادامت هذه السلطة تجدد أمامها أفعالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردئ منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم

(1) Ibid., P. 172.

(2) Ibid., P. 173.

(3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيث يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين؛ الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيث «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»^(١) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيث أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيث يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»^(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكنيته.

وفي النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيث؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع.

ويرى بوزانكيث أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الفرض أو الهدف الذى نسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة والعقاب معاً^(١). وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيث فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نندارسه مستناول الإثابة. وبوزانكيث يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع، وبلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأثانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيث أن تأثيره أشد. وهناك فى المذهب البوزانكيثي ثلاثة أنواع من العقاب:

١- عقاب اصلاحي Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢- عقاب جزائى Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣- عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيث هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيث هو أساس ممارسة الإرادة؛ الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التى يقول لنا عنها المنطق من حيث هى كذلك^(٢) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق أو كان داخلياً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

(1) Ibid., ch. viii, P. 201.

(2) Ibid., PP. 216 - 217.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيثي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد هو أن بوزانكيثي تمشياً مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنتقرب الآن عن كتب لنرى جوهر تفكير بوزانكيثي في هذا الصدد.

يقول بوزانكيثي «إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»^(١) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنسانى، إنما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع والدولة، ولانعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيثي بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، ومادام يحقق غرضاً أو غاية معينة؛ فإنه يشير إذن إلى شئ كلى لا إلى شئ فردى؛ ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»^(٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعى.

(1) Ibid., P. 275.

(2) Ibid., P. 277.

ويعنى بوزانكيت فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما ناهيان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبرة عن تنظيم أخلاقى. كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية «هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد»^(١).

ولما كانت الدولة القومية تنظيمياً؛ فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقواها المختلفة، وإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة. يقول بوزانكيت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية»^(٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، يرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية تجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. وما لاشك فيه أن الإنسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»^(٣) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهى الفكرة العامة جداً. ويرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع

(1) Ibid., P. 298.

(2) Ibid., P. 298.

(3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»^(١).

وفى رأى بوزانكيث أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنسانى، كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنسانى من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشرى، وإنما هى أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفى هذا يقول بوزانكيث «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً ولترابطاً»^(٢). ويذهب أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنسانى الذى يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر لربطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك.

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيث إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنسانى ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها؛ فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنسانى أشمل من الدولة، إذ النوع الإنسانى أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنسانى. ولقد رأينا بوزانكيث يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل فى هذه المتوالية؟ وما هى نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب بوزانكيث، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الإنسانى أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزبح التناقض ولكى يشكل

(1) Ibid., P. 305.

(2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته فى وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتفتتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التى يرى بوزانكيث «أنها دم المجتمع»^(١).

ألستا هنا أمام تفكير هيجلى خالص؟ ألستا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلى؛ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذى أورده بوزانكيث عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنسانى، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة؛ هى أفكار هيجلية من الطراز الأول بل هى أساس وصلب الديالكتيك الهيجلى.

وقبل أن تنتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهى أن بوزانكيث ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقة التناقض الذى يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية؛ هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هى التى ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - فى حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيث، وفى نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسى وحده يقول «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسى»^(٢).

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهيجلى. أمام حركة العقل الداخلية التى ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيث تأثر فى فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص.

(1) Ibid., P. 310.

(2) Ibid., P. 311.

ويرى بوزانكيث تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيث «لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسي خارج بلاده»^(١). وبأخذ بوزانكيث فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التى تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين لفكر روسو.

وبلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب؛ ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيثى. إن بوزانكيث يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق *Philosophy of right* بصورة مسهية وعريضة، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهر فلسفته وفى صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجيلية مبيناً أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيث السياسية، آثار كل من روسو وهيجل فى تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيث فإن دين بوزانكيث لروسو يكون كبيراً.

* * *

(1) Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت فى السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهى:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة؛ ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت إمبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى. وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت «أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادة العامة»^(١).

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

(1) Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيث سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيث في سبيل تحقيقها للارادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً»^(١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له. إنني حينما أمتنع عن إثبات شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمتنع عنه فى نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيث فى الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهى، قلنا جزءاً منه فى بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيث السياسية، ونقول الآن مع بوزانكيث أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح فى ثناياها. يقول بوزانكيث «إن الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطرة وأساس كل نزاع»^(٢).

ومن هذا يخلص بوزانكيث بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid., P. xxxvi.

(2) Ibid., P. xiv.

رابعاً
فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

* * *

رابعاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقياً. ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تنتج هذا الاتجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكى يكون أخلاقياً؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر بوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وسمى:

أولاً: موقف الرضا Complicity: ويذهب هذا الموقف إلى «أن كل شئ على ما يرام، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»^(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً، فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر واللاكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر، وتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإنابة Compensation.

(1) Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالي من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى بوزانكييت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أيّاً من المواقف الثلاثة الآتية ... قد ضلوا الطريق»^(١)، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة «لأنصيب لها من الصحة: فموقف الرضا هو بلاشك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتي حتماً سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين ساذجة وزيفاً خصوصاً في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل وبديهي أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته.

إن بوزانكييت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجيب بوزانكييت بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعاً هو «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته؛ ومع ذلك فهو ينمو دائماً، أي أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من

(1) Ibid., PP. 173 - 174.

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالفرصة والدافع الدينى ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى الحياة^(١). ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقى. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلئ بالمتقابلات مقادراً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم، كلما كان خيراً.

ولكن ما هى القيم، وما هو هذا الخير؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى؛ إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئاً من هذه الأشياء»^(٢) ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضاً. ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لا نرى الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء؛ إنهما مقولتان للأنظهران بتمامهما وكمالهما فى أى شيء من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لا نجد الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانطية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانط فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تفقدنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى، الأمر الذى تجده بوضوح فى كتاب كانط عن نقد العقل العملى الخالص.

(1) Ibid., ch, vii, P. 178.

(2) Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع»^(١) كما يقول بوزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم بدون إرادة الخير»^(٣) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هى أن «العالم الواقعى هو عالم قيم»^(٤) وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذاك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت. ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعى، والغباء والشر والعقاب. والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

(1) Ibid., P. 53.

(2) Ibid., ch. III, P. 58.

(3) Ibid., P. 59.

(4) Ibid., ch. III, P. 65.

الحياة لأجل الآخرين:

«حينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين؛ فإننا نعنى بهذا القول مدحا غير محدد»^(١) أى نعنى به سمو أو علواً فى الإشارة -Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم تحديدها هذا يشير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ وهل هو يهتم باخلاص وإيثار بهم وبحياتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة الحيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة واتقاناً من النظرة العادية الغضاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة. وهنا يقول بوزانكيث «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيماً محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها»^(٢).

ويرى بوزانكيث أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإشارة أو التضحية بالذات: فمن جهة أولى يذهب بوزانكيث إلى أننا لانتلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لانتلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول بوزانكيث «وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله

(1) Ibid., ch, 1, P. 1.

(2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء»^(١) وعلى ذلك فالإشارة وإن كانت خيراً فإنها لا تعنى تماماً ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إشار بدون أثر ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيث إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»^(٢) كما يقرر بوزانكيث أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات»^(٣). ويخلص بوزانكيث من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإشارية أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيث الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيماً محددة ووضعية؛ فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم. ولكن يقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة؛ فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص، أي على الوجود الشخصي، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بلات معنى»^(٤) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

(1) Ibid., ch. 1, P. 4.

(2) Ibid., P. 7.

(3) Ibid., P. 9.

(4) Ibid., P. 11.

ننحى نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولانقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معنى أو مع غيرى من الأشخاص، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية. ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من الغرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أننا لسنا شيئاً إلا إذا عرفنا على اتخاذنا بشئ أكبر»^(١) فاتخاذنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢) وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانعنى شيئاً إلا فى الكل الذى يحتوينا، وإذا علمنا بأن حياتنا لامتنى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوىنى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد، أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهى أن يكون كلياً فى أفعاله، غير مكتف بفرديته المنزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت فى كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., ch, 2, P. 23.

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا ونتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهى بالموت ولاتباد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول.

الخير الاجتماعى:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعى ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعى فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو «أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته»^(١). يقول بوزانكيت «إن الهدف هو رفاهيتى أنا، أو فرصتى فى الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر؛ أى لكل فرد يهمنى وأعرفه فى الجماعة»^(٢). وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذى يتعقبه هنا هو «رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتى، متضمناً رفاهيتى الخاصة»^(٣).

ومن ثم تصبح العدالة هنا هى القانون الذى يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معاملة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسأل. لماذا؟ وهذه القوة التى تجعلك تسأل لماذا؟ هى أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

(1) Ibid., ch, II, P. 25.

(2) Ibid., ch, II., P. 28.

(3) Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضى، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يركز على قاعدة تقول «إن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدات إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها»^(١).

ويعتقد بوزانكيث بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاهية المجتمع المتمدين، وبالتالي إلى رفاهية كل الأفراد «وأن هذه القيم العليا كلية Universal»^(٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم «فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد»^(٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي.

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فينتجه اتجاهها عكسياً، فإذا كان الخير الاجتماعي بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم رفاهيتي، فإن المعنى الثاني يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولاً «فكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيرى»^(٤) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعي يركز على كلمة اجتماعي أولاً لم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثاني للخير

(1) Ibid., P. 27.

(2) Ibid., P. 32.

(3) Ibid., P. 34.

(4) Ibid., P. 38.

الاجتماعى يضع كلمة الخير أولاً، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيث بأن المعنى الثانى هو معنى بديهى، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى رعاية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية فينا ثم تتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير.

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل؟

لقد قلنا فى بداية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيث إننا لن نجد عنده صيغاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى. إن الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيث «لاستطيع أن تفعل شيئاً لئلا لرشادنا إلى السلوك، فهى لا تستطيع أن تمنحنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا»^(١). إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفهامنا الخير والشر، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيث لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كائنات الذى جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع فى هذا الكتاب صيغاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيث يقول «إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى»^(٢). ويرى بوزانكيث أن «مجال العقل لا يكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى تفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»^(٣). وهنا

(1) Ibid., ch, vii, P. 161.

(2) Ibid., ch, vi: P. 157.

(3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبد لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطئ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذاك. إن الحياة عند بوزانكيث «ليست اختياراً بين ما هو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستنباط واختراع»^(١). ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي، ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيث بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها، تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة والتي تكون مؤمنة بالقيم، عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيث هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدى ارتباطي بالقيم، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيري فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية ترهني ماذا أفعل. فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجهاً سليماً والنصح لا يجدى وليس أمامي صيغ أو قواعد تحدد لي السلوك الأخلاقي؟ يجيب بوزانكيث بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكي أخلاقياً وبوجهان أفعالاً في الاتجاه السليم، والاتجاه السليم يقول بوزانكيث «يعتمد على تكويني للإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدرت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم»^(٢). وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضياً في

(1) Ibid., P. 154.

(2) Ibid., P. 133.

اتجاهه السليم، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي؛ إذ يجب أن يتبع هذا تكوين لإرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: لإرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً، أى أن الأمر يحتاج إلى «إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»^(١).

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل. ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاقي فإننا «إذا عرفنا ماهي القيم وماهي خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هي الإرادة التي تجعل من هذه القيم موضوعاً لها، والتي لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»^(٢)، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير في طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنساني المتناهي.

أما المدى الذي يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلى. وبالمثل فإن بوزانكيت يرى بنزعة الكلية أن الواجب الأخلاقي لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك في كل مكان تجده فيه»^(٣).

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقي منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

(1) Ibid., P. 134.

(2) Ibid., P. 147.

(3) Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتي الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، وباعتبار أن القيم غير شخصية. أما المشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استعادة وجودنا الإنساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «ماستطيعه».

وينادي بوزانكيث علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظيمة إذ أن «وجودنا ليس محددًا في ذاتنا، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح»^(١). ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية.

الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب بوزانكيث إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness، كما أنه ليس مردافًا للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سببًا في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء؛ إذ بينما يعنى الجهل «فقدان المعرفة.... فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية... أى يعنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق»^(٢). ومن ثم يصبح معنى الغباء هو «عدم الاستجابة للقيم»^(٣).

ويرى بوزانكيث أن ضيق الأفق هو غباء «فكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط»^(٤). والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق؛ أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لانعرفها. وفي هذا يقول بوزانكيث «أنت لن

(1) Ibid., P. 153.

(2) Ibid., ch, ix, P. 217.

(3) Ibid., P. 218.

(4) Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعاضى عن القيم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة^(١).

أما عن الحرب فيرى بوزانكيث أنها غباء مستحکم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: «لا يحتوى الشر على أى خير؛ ومن ثم فإن الحرب بينهما هى حرب مدمرة»^(٢). يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن نتقدم فيها؛ ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوماً بانتصار الخير فى معركته معه؟ وإذا كان الخير سيتصمر يوماً فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهى ويتلاشى.

ولقد رأى بوزانكيث أن الشر حقيقى^(٣). وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار. والشر يقول بوزانكيث حقيقى إذن «وليس له صلة بالخير»^(٤). ولما كان الشر حقيقياً وموجوداً وجوداً واقعياً، فمن المستحيل أن يبنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيث «إنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى

(1) Ibid., P. 236.

(2) Ibid., ch, v, P. 89.

(3) Ibid., P. 90.

(4) Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم؟^(١).

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكي تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماماً نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون «فى عالم آخر له ظروف مختلفة»^(٢).

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذى قلناه أى فى عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أى الكمال فى عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذى سيوجد فى العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور، ويهزل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التى لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ فى هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال «وعدم كمالنا هو شر»^(٣)، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت «إننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطة من شرورنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا»^(٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت «لا يمكن أن يصل الكائن المتناهى إلى الكمال فى ذاته، لأن التناهى يمنع الكمال»^(٥). ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهى أن يحاول

(1) Ibid., P. 93.

.bid., P. 94.

(3) Ibid., P. 96.

(4) Ibid., PP. 96 - 97.

(5) Ibid., Ibid., P. 102.

الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيزها جانباً لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر واتباع الخير. كما يرى أن «حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص»^(١) وهنا نجد نزعة مسيحية عند بوزانكيت.

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هي طبيعة العقاب وماهيته؟

إن بوزانكيت يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتنفر منها. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات في خمس نقاط رئيسية هي:

١- التغيير في الأفكار التربوية والمذهبية، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تغطية كاملة؛ وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تحبذ الإيذاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري.

٢- إلتجاء يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية. فذلك الذي يواظب على المثول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.

٣- إلتجاء النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيئ يعتبر مرضاً من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

(1) Ibid., P. 124.

٤- اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

٥- اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسؤولية، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسؤولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فتنبيه الأطفال أو الصغار، وتكوين سلوكهم، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ «أن لإرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة»^(١). وبالتالي لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى «لا يمس فى الأساس مسألة العقاب»^(٢)، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً حديثاً يجعل من السجن مآوى للانضاج وللتقويم الإصلاحي العقلى والبدنى. والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسؤولية هى شئ لا يمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسئول، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية. أما الاتجاه الثالث، الذى يجعل من السلوك الأخلاقى السئ مرضاً لابد من معالجته، فإنه اتجاه «ينكر ضرورة العقاب كلية»^(٣) أو يقبله فقط - إذا كان لابد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد. أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة

(1) Ibid., ch, viii, P. 183.

(2) Ibid., P. 185.

(3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القاتل بالانتقام، ذلك الانتقام الذي لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذن فهذا الاتجاه غير كاف في تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيث بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم في أنه «يسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي»^(١). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالي وهو: وما هو الخير في معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجيب بوزانكيث بالنفي، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم في الإلغاء أو الإبطال Annullment إلغاء ما أضرب بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يبلغ الفعل الضرر أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا في المستقبل، كما أنه سيؤدي إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعي والأخلاقي. ومن ثم يصبح «العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية في طلبها للخير، وهذه هي طبيعة وخاصة ... وقيمة العقاب»^(٢).

ويلاحظ بوزانكيث أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القاتل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة. ويرى بوزانكيث أن هذا الإدعاء غير حقيقي، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيث هو ما نجده «في المبدأ المسيحي القاتل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب»^(٣) وأن هذا يكون

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 195.

(3) Ibid., P. 210

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة. ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحييتين؟

الضمير:

كثيراً ما تتساءل حينما تعثرنا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره «كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره»^(١) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره؟

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا «حينما لانوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولا يمكن أن يكون مطيعاً»^(٢). وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت «يبدو في بعض الأحيان غير عادى، وكثيراً من السلوك التابع عن الضمير يكون غريباً وغير معقول»^(٣). كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفى جائز. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيار الحقيقة هنا؟. أليست هذه صعوبة عاتية؟

يقول بوزانكيت لكى نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولاً ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغريبة أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحياناً وتعسفية وتحكمية أحياناً أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

(1) Ibid., ch, x, P. 246.

(2) Ibid., P. 246.

(3) Ibid., P. 249.

القلب، أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلاً «يا صوتى الخير»^(١)، ومنها أنه حكم تأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضى منه والحاضر. ويرى بوزانكيث أن كلمة تأملى التى ذكرناها هنا لاتعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلوك.

ولكن ماهذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة؟ يجب بوزانكيث بأن الضمير يحدد اختياراً Choico، وهو لا يحدد أى اختيار، أن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيث إنه «اختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»^(٢). ويرى بوزانكيث أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»^(٣). وهنا أيضاً نجد بوزانكيث ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى.

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجرى الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته، كما أنه لا يجرى أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لا يجرى فيه ولا تفصيل. بل يرى بوزانكيث علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإمعاناً فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيث يحذرنا من أن نتناقش

(1) Ibid., P. 250.

(2) Ibid., P. 250.

(3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرش به؛ فحيث يكون حكمنا كلياً وواحد لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليلات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلي لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كامناً في أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجرّدي وكل نقاش وكل تساؤل؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استمعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيماً. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعنى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيماً، أما إذا لم يراعِ اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكذا. وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نيراً يجب أن ينبثق «عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم»^(١).

ولكن هل الضمير ديني؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح؛ ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كلياً لادين الأحد أو الوثنية أو الخرافية.

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين:

(1) Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لا تستطيع أن تكسب حرباً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لا يجدى فتيةً فطبيعة الضمير لاثابه بالاستدلال المجرد ولا بالاستنباط العقلى.

والثانية: أننا يجب أن نقبل الشئ، ووضده أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بوزانكيت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب»^(١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاضلى الذى يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها متعارض أو ما اتفق؛ وذلك لأن الاعتراض يحطينا علماً بالجانب الذى نجهله من الحقيقة.

تعليق ونقد :

١- نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة فى الأخلاق. إن سلوكنا فى الميدان الأخلاقى لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقى لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة. ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيرات. إن مبدأ بوزانكيت الميتافيزيقى «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى ينحسب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لا تتعارض معه. نحن لا نجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود ويوجه السلوك

(1) Ibid., P. 260.

الأخلاقي، بل نجد بوزانكيث على العكس من ذلك حرصاً على فكرتي الكلية والترابط، وهو في حرصه ذلك نجد بهجاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلي بعيداً بكل ما نستطيع. إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقي؛ بساطة لانقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتي الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقي الذي ساد فلسفة بوزانكيث كلها وهو مبدأ الحقيقة هي الكل.

٢- نادى بوزانكيث بالكلية، ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاهها معيئاً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفي منادائه بتقدير الاتجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفي إجابته على السؤال وهل الضمير ديني؟ اشترط أن يكون الدين كلياً لادين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا نجد بعد هذا كله ينحاز في الأخلاق إلى الجانب المسيحي فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط؟.

خامساً
الدين عند بوزانكيت

* * *

خامساً

الدين عند بوزانكيت

مقدمة:

أنت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بعمق في كيانها، وأصابتها في الصميم، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين. والدين في أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والدوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج.

وأنت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارفة مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الدين والتدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقة حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكي يتضح لنا مواقف بوزانكيت لإزاء الدين انضاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على اتجاهه الدينى.

أ- موقف بورانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمضى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر؛ إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بأنه يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها. وقد بدأ تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى

ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخرتان الكبيران وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادة المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي؛ أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المغرقة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقوري عنواناً على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ - ٢١٧ م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠ م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووقفوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر «أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة»^(١). كما سار الفارابي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي نتجى بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيى بها الدين، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأى الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول «والله مبين بجوهره لكل ما سواه،

(١) مصطفى عبد الرزاق؛ فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٤٧.

ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له شئ آخر سواء^(١). وكذلك الأمر فيما يتعلق باين سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاه آخر يفصل فصلاً لا سبيل له إلى الاتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستاني فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايتها ووسائلها عن وسائلها ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية التى يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشرعة الإسلامية فإن الكمال يحدث؛ فقال «ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشرعة، وأن يضعوا الشرعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشرعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي^(٢). ثم يذهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكناً لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، وكان صاحب الشرعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى هاجمها بهما الغزالى فتجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» وبين أن الغرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣.

(٢) التوحيدى: الامتاع والموائسة، ص ٦ - ٧.

تناقضها»^(١) ومازال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيتها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق .. عن طريق الوحي ... عن طريق الحدس. وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسمأها ولا يجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال» فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال» أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبدل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظهر الفلسفة الإسمية في إنجلترا، وهاجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين. بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية.

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

والمعصر الحديث فى الفلسفة يبدأ بديكارت. ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين؛ خصوصاً فى إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازماً فى تثبيت العقيدة وتأكيدا خصوصاً بالنسبة للملحدين. وهما ثابت فى رسائله إلى عملاء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار فى نفس اتجاه ديكارت بسكال الذى صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجلاً دين متفلسف أكثر من كونه رجلاً فلسفة متدين، (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية فى الله، (وباركلى) صاحب مذهب اللامادية، (واسبينوزا) الذى تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شئ فى الله، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة فى كل شئ. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفى حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم مجموعاً بحثاً فى صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصرين القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبى كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتتحى ما يمت للدين بصلة. ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة فى نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة فى فلسفات التنوير التى ظهرت فى القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير، وديدرو، وكوندورسيه) تنادى بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكم العقل فى كل شئ الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر فى القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسى والعقلى. ولا يهمنى هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة؛ فلقد انتهى كانط فى نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظراً لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو

أحد شقى المعرفة عنده، تلك التى تقوم على عنصرين هما الحس والعقل. ولكن كانط عاد فى نقد العقل العملى الخالص فقبل مافضه فى نقد العقل النظرى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقى. فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين فى نقد العقل النظرى الخالص، وموقف قبول فى نقد العقل العملى الخالص.

أما فى القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر فى ألمانيا وفى بعض أنحاء أوروبا، وتتجه إلى ما هو غيبى، ولذلك تجم فلسفاتها ملونة بالدين التقليدى. أما فى فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية فى الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العلمى.

ولن نعرض لموقف الفلاسفة المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشعباتها وتعددتها واختلافها من فيلسوف لآخر؛ إذ الذى يهمنا هنا فقط هو الدراسة المتفحصمة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أعلام الفلسفة المعاصرة.

إن بوزانكيت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالعقيدة عنده مناقضة للنظر، والدين مناقض للفلسفة، والنقل مناقض للعقل. يقول بوزانكيت «إنها العقيدة التى تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك فى العقيدة، أما النظر فإن العقيدة تناقضه، لأنه من الضرورى لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى هنا»^(١). ويقرر بوزانكيت أن الفكر المجرد المثير هو أمر طيب فى حد ذاته ولكنه لا يقبله فى مجال الدين فيقول «ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين»^(٢). ويذهب بوزانكيت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر فى حقائق

(1) Bosanquet; B : What religion is. ch, i, P. 9.

(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما نضعف هذه الحقائق، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيث «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار...»^(١).

وكلما وجد بوزانكيث نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجري وراء النظر المجرد^(٢) ثم يقرر: أن هذا النظر لاحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو «أن نبقي عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة»^(٣).

كما يقرر بوزانكيث في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكيث :

«وإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما تضع على عاتقها الخوض في كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح عالماً غريباً، إن عملنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذى تثق فيه والذى أتى به دينك»^(٤). بل إن بوزانكيث يحذرنا فى فقرة أخرى من كتابه «ما هو الدين» من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول «ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير اتحادنا مع ما هو خالد فى كل فعل وألا نصر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع»^(٥).

ترى أبهمل بوزانكيث إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم. وما دامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب، وتحلل المسائل، وتجادل أجزاءها؟

(1) Ibid., : ch. 4, P. 6.

(2) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(3) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(4) Ibid., : ch. II, p. 20.

(5) Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجب بوزانكيت لا إن للفلسفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق وللعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجعلاه عرضة للتدهور والتحطيم، وهنا يقول بوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين»^(١).

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يقسموا أو يحللوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهي يقول بوزانكيت «وإذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة وإن تعيد ترتيبها فأنت بذلك تخطمها»^(٢) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ما هي إلا إرادة، والمزاج الديني هو «أن تكون أيضا كلياً وغير متسائل»^(٣).

وكما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متسائلاً أو مستفسراً أو مجادلاً وأن يكون كلياً وبسيطاً، أى كما اشترط بوزانكيت هنا ألا ندخل دائرة الفلسفة في دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الديني، كذلك نجده يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه في كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود.

وفيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت وفي النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الآخر، ويقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين، ولكن حين يعن للانسان أن يستفسر وأن يتساءل، فهنا يقع الخطأ الكبير الذي لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل وهل «إذا سألتنا أكثر فهل

(1) Ibid., : ch, III, P. 29.

(2) Ibid., : ch, II, P. 21.

(3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلنا أسئلة منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته؟^(١) ثم يقرر بتهكم « أن أولئك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاؤهم إليها»^(٢).

كذلك يصل بوزانكيت في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، ولكنه يحذرنا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالمقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني. يقول بوزانكيت « وإن نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أمانا أمرا له دهاؤه الكبير وضلاله الديني الخطير»^(٣).

وفي مسألة الخلود يدعونا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيت « نحن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية وخير، ومن ثم فنحن خالدون بالتأكيد، وبطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. وهذا أمر ليس للمناقشة ولا للمحاولة في جذب ما تحب أن تعتقد فيه، وما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالمركز»^(٤).

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين، أنه بحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، وأن ننحى عن العقيدة كلا من العلم والمنطق. أنه بحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز، وأن نبقى في حالة اتحاد معه. وهذا التمسك بنهار، وذلك الاتحاد ينقسم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نستدل وأن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا. إن بوزانكيت يدعونا هنا أن نكون كالأطفال الصغار في عدم أسئلتهم وفي براءتهم وفي قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

(1) Ibid., ch, II, p. 29.

(2) Ibid., ch, III, P. 29.

(3) Ibid., ch, 5, . 47.

(4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يقول بوزانكيث « كالطفل الصغير، هذه الصبابة سوف تقابلنا في كل جوانب الدين. إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى، ولنأخذها ببساطة، و ألا نسمح للاستدلال المراءوغ و ضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. وإذا سأل أحد « وكيف يكون هذا ممكنا؟ فعلىنا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية ونجيب » لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيئا آخر ممكنا»^(١).

و بوزانكيث هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير و يرى أن كبار الفلاسفة إنما يعمدون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية و استدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. و هم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة و البساطة و القبول.

و خلاصة موقف بوزانكيث كله من مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة هو : أنه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشبه الدين، و تقضى على الإيمان، و تزعزع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيث « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب »^(٢). و في هذا الغناء.

* * *

ب - الدين عند بوزانكيث : ما هو و ماهى عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيث إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكي أخلص؟ » فبوزانكيث يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ بالذى أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية و الحاجة الأساسية لكل الأديان و هى : ماذا أفعل لكي

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, 1, P. 10.

أخلص؟^(١) ولكن ما الذى نخلص منه؟ أنخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة؟ ويجيب بوزانكيث: لا هذا لن يجدى نفعاً، أنخلص من الخطيئة؟ ويجيب بوزانكيث: إن هذا المعنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعمقناه ستظهر ضآلته وضحاكته، إذن ما الذى نخلص منه؟ ويجيب بوزانكيث: «نحن نخلص.. إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - من الانعزال، ونحن نخلص باعطاء أنفسنا لشيء... عظيم»^(٢) وإنا يقول بوزانكيث «لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيء نبقي بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل فى شيء جديد»^(٣) أى أننا نخلص إذا ما ارتبطنا وابتعدنا عن الإنعزال. ويؤكد بوزانكيث هذا المعنى بقوله فى موضع آخر «لا أحد يساوى شيئاً إلا حينما يخلق نفسه بشيء»، «فكن كلياً أو التحق بكل» و «لا يمكن أن تصبح كلياً إلا عندما تلتحق بالكل»^(٤).

ويقرر بوزانكيث أن بناء الحياة البشرية ذاته برهنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برابط ما، و يذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا وتهون الحياة أمامه فيقول «وأفضل للانسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما»^(٥) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

ولكن ما هو هدف الدين وما هى روحه؟ يجيب بوزانكيث «بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف وروح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا»^(٦) ومن هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه تركز أساسا على هذا الخير والخير

(1) Ibid., ch, 1, P. 3.

(2) Ibid., ch, 1, P. 6.

(3) Ibid., ch, 1, PP. 8 - 9.

(4) Ibid., ch, 1, P. 12.

(5) Ibid., ch, 1, P. 6.

(6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيث « ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة، أو بعض الأبيض فى مقابل الأسود، إنه الحياة، و الروح، و المعنى، التى علينا أن نصيفها، و أن نحارب من أجلها»^(١).

و الشئ الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التى تتناقض كما يقول بوزانكيث مع النظر و الفلسفة، و هذه مسألة ناقشناها فيما سبق. و للعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان و متكاملتان هما الإرادة و الحكم « و الإرادة و الحكم فى الحقيقة ليسا ناحيتين لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، و كلاهما يعنى الإدماج فى الخير...»^(٢) و الحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيث إنما تتبلور فى الإخلاص و النقاء القلبين. هذا و للعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيث « فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب»^(٣).

و بالعقيدة «و بالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة و التغفل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر، و ييغضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. و هنا يقول بوزانكيث تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف «وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله) سوف تجيبه : (لا : أنا فى الله) .. أنا فى السماء.. فى داخلها.. فيه.. و لن أتركه إلى الأبد... يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياى، و يمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدى، و لكننى أنا أعيش فى إرادة الله، حياته ستصبح حياتى، و إرادته سوف تصبح إرادتى، و سوف أموت باستدلالى حتى يتمكن له أن يعيش فى ذاتى، و تصبح كل أعماله هى أعمالى»^(٤).

(1) Ibid., ch, 111, P. 42.

(2) Ibid., ch, 1, P. 9.

(3) Ibid., ch, I, P. 10.

(4) Ibid., ch, I, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، وينأى عن العقل إن الدين عنده يصبح تجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع « صوت واحد »^(١) أى مع الصوت الإلهي أو مع الله.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، وأن هذا الأساس البسيط للدين كاف، ولا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. وفي هذا الأساس البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاص. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير، ولا نحتاج إلى العقل الماهر، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون « كالأطفال الصغار » براءة وقبولا وطهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أى أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأعظم حبدا لو كانت الخير الأعظم. فأين حريتنا هنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها وتأثيراته كلها معتمدة على وحدة هو تابعها؟ وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون فى إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعا من الحتمية وخاضعا لها، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية ولحريته أى تأثير على سلوكه؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شيء؟ ويوجب بوزانكيت فى الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لا يشبه أى شيء آخر، ففيه مثلاً « خارج الضعف تصنع القوة »^(٢) ومن الحتمية تقوم الحرية، وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

(1) Ibid., ch, I, P. 12.

(2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لا تفقد حريتك هنا فى خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعاً باتخاذك مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفى هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون «حراً» و«قوياً» أيضاً^(١).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها، أو يجعلها تغمر نفسها فيه^(٢).

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح فى مجتمع القديسين؟ أو تتحد فى مدينة النفوس الناطقة كما يقول لينتز؟ أو تتحد فى مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لا يقرر شيئاً من هذا؛ لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلى والفكرى، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفى. يقول بوزانكيت «إن هذه الأرواح فى اتحادها بالله يجب فى النهاية أن يتحد بعضها ببعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول فى لباب كل دين»^(٣). ويقول بوزانكيت بعد ذلك «ويجب أن نفكر بنفس الطريقة فى اتحاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الدينى تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية»^(٤). والنتيجة هنا هى أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فلرجل الدين عند بوزانكيت «فهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة؛ أنه يحتوئهما فى ذاته، وهما متصلان أوثق

(1) Ibid, ch, II, P. 20.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, III, P. 59.

(4) Ibid., ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذى يتحد به»^(١). ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لنقترب عن كتب لنرى آراء بوزانكيث فى طبيعة الخطيئة، وفى الألم أو العذاب، وفى الابتهاال والعبادة وفى المزاج الدنيى.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيث أن النفس التى كرسَتْ نفسها للخير والكمال تشعر فى نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذى نعيشه ناقص وشهير. وعلى ذلك فبينما لا تسلم هذه النفس بشئ على أنه حقيقى سوى الخير، فهى تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والمحاطة بشئ من الشرور، كما تسلم برداء العالم الموجود، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الرديئ ينتميان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تخارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة و ضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى. ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه «الإرادة الزائفة هى الخطيئة»^(٢).

إن الخطيئة عند بوزانكيث هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال و ذلك الخير وسط إرادتها الناقصة و شرور العالم، فهى كثيراً ما تقع فى الخطيئة، فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة و غير خيرة كلية.

إن الخطيئة يقول بوزانكيث هى « التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظمة الخير، إنها التناقض الذاتى العميق الذى يذهب و يحطم كيانى الفعلى، أنها تجسيد للتناقض المريض أو الثورة التى تبقى فيها هنا. أما الخير فهو

(1) Ibid., ch, III, P. 40.

(2) Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل فى طياته جوهر نصره، فى معاركه وفى نضاله، وفى تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها^(١).

ولكن ما العمل؟ يقول بوزانكيث: لا تخف فإن «الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكى ترى ماذا يقصد بالخطيئة»^(٢) وإذا عرفت المقصود بها أمكنك تجنبها بقدر ما يمكنك. ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص «فالإخلاص هو الحاجة القصوى فى كل ما يتعلق بالسلوك، والدين هو الإخلاص الأعظم»^(٣) وبالمعرفة وبالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكى تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم.

ويرى بوزانكيث «أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة»^(٤) وأن الألم يمتد عبر العالم كله، وهو مستقل عن الخير أو الشر، ولذلك نقول أنه أكثر اتساعاً وأشمل طويلاً وعرضاً.

وينبع الألم أو العذاب من عدم كثرات المخلوقات بمصالح بعضها البعض، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعور به. ويذهب بوزانكيث إلى أن الألم أو العذاب شيء ضرورى ولا يمكن تجنبه، وأن الاعتقاد الدينى لا يعدنا بالتخلص منه. يقول بوزانكيث «إن الاعتقاد الدينى لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه»^(٥).

وينتمى الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، وإلى العالم المتناهى من جهة أخرى. ويعتقد بوزانكيث أن «الألم ليس هو الوجه الأوحى للحياة أو المسيطر

(1) Ibid., ch, V, P. 49.

(2) Ibid., ch, V, P. 49.

(3) Ibid., ch, V, P. 49.

(4) Ibid., ch, VI, P. 53.

(5) Ibid., ch, VI, PP. 53 - 54.

غالباً^(١). ولكن ما يبدو لبوزانكيت هو أننا إذا خصصنا التجربة الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالا للألم أو العذاب أيما كان من ضآلته أو قلته، فإن هذا يجعلنا نبتعد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاماً، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه.

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيت أنهما يدوان و كأنهما من أوثق ماهيات الدين. وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية، فكذلك يجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة، ومحاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل وبالفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولاً لا تمحيص فيه ولا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما وتقويضهما. والدعاء يقول بوزانكيت «هو التأمل في أقصى معانيه»^(٢) وهو «يساعدنا على أن نحقق، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا العقيدة الدينية»^(٣). وتسهر العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي الطقوس، ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقربانه بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخاً في القلوب ومتعمقاً في الوجدانات. إن من يوجه الدعاء، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، وبالذي يعبد، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق، ويجعلان إيماننا بالله أعمق.

(1) Ibid., ch, VI, P. 60.

(2) Ibid., ch, VII, P. 67.

(3) Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء ابن مريض و على وشك الموت. و كان هذا الابن محبوبا من هذا الوزير لدرجة كبيرة، و لذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة، و كان يشكو بمرارة. وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك و لكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على خالك، و عندما رجع وجد انه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يتعد عن الجرأة و عن التحدى للقوى العليا، أى قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الدينى فمحموره أن يكون كل منا « كطفل صغير» أى أن يكون كل منا بسيطا و غير متسائل و برها و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول بوزانكيت « هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا إرادة، و المزاج الدينى هو أن تكون أيضا كلنا و غير متسائل»^(١).

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع « أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى إلى العقيدة الجيدة العظمى، و إلى الإخلاص فى الحالة و المزاج، و إلى أن يهتم بدينه أساسا، و أن يهتم خصوصا بهذه الملامح فى دينه... فإننى أعتقد أن الكسب سيكون عظيما»^(٢).

ج - الخصائصتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة، و لقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى و الفكرى و الفلسفى. و كان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان، و ألا يلهينا الاستدلال

(1) Ibid., ch, VIII, P. 79.

(2) Ibid., ch, VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه وتأصله في نفوسنا وقلوبنا، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا وبساطة مطلقة، لا يعقده الحوار والجدال، ولا تزده الفلسفة والتفلسف تعقيدا وتركيبا وتشابكا يذهب به جمال ورونق تلك البساطة.

و طبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيت يدعو كلا منا أن يكون بسيطا « كالطفل الصغير» برضا غير محاور أو مجادل، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزئ، للمسائل أو محلل لها. ويقول بوزانكيت إن عبارة « كالطفل الصغير» سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى وأن نأخذها ببساطة^(١) و التجربة العظمى عند بوزانكيت هي أن نعيش في حالة اتحاد مع الله فتصبح أفعالنا هي أفعاله، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى وفيه الغناء. ولا داعي عند بوزانكيت إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو النسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عنده بسيطة وبساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها وأصاقيها. لذلك نرى بوزانكيت يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « اعتقد وحسب»^(٢) .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل وفي البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. ويذهب بوزانكيت إلى أن أى إنسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد والتشابك، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا للدين ككل دون أن يستفسر، قانعا ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. وفي هذا يقول بوزانكيت « لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة... فإننى اعتقد أن الكسب سيكون عظيما»^(٣).

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, I, P. 10.

(3) Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحذرنا بوزانكيت من الابتعاد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها و يقول «...» وعندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور^(١) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون «...الحقبة... المأخوذة ببساطة كلية هي الدين»^(٢).

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و هي ترتبط بالخاصية الثانية و هي الكلية والوحدة والترابط. أما بخصوص «الكلية» فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كلياً أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، و لا يمكن للإنسان أن «يصبح كلياً إلا عندما يلتحق بالكل»^(٣). ولكن من أين أتت فكرة الكلية هذه؟ هل أتت من الفلاسفة المثاليين الألمان و على رأسهم هيجل، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصاً أشد النقص، وليست له قيمة إلا بالكل الذي ينظمه، ذلك الأمر الذي رأيناه واضحاً في الجدل الهيجلي الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءت من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إنني أؤيد هنا الاتجاه الثاني خصوصاً وأن بين أيدينا نصاً لبوزانكيت يقول فيه أن «المزاج الديني هو أن تكون كلياً غير مستفسر أو سائل»^(٤). و معنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك الكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل و علاقاتها ببعضها و سيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما اتجاه هيجل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل و هو بإزاء الدين.

(1) Ibid., ch, I, P. 13.

(2) Ibid., ch, II, P. 21.

(3) Ibid., ch, I, P. 12.

(4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يذهب بوزانكييت إلى أن معاركنا في الدين وإن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط بقول بوزانكييت « إن معركتي في الدين متصلة بمعركتك، ولكنها ليست بالعضب معركتك. إن معركتك تساعدني في معركتي ولكنها ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في لإرساليات مختلفة و كل منا ضروري بالنسبة إلى الخير^(١). ما أبعد هذا عن جدل هيغل و حوار العقل، وما أقره من الدعوة المخلصة إلى التلاحم و التلاقي و الاتصال في نضال مرير من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكييت مرتبطة بالوحدة، لأن الانفصال إنهيار للكل، و لذلك نجد بوزانكييت ينادى بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم تجزئتها أو فصلها. و الوحدة التي نهمه هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و الله. فنجده يقول لنا « و لن تجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا، كذلك لن يجدى أن تقول كم يأتي منك « أنت » و كم يأتي من « الله »^(٢). كما أنه يحذرنا في نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « و إذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تخطمها^(٣). أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قويا في نفس الوقت، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص. و في هذا المعنى يقول بوزانكييت « و أنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم ولكنك تكون « حرا » و « قويا » أيضا^(٤).

و لكن ألا يقترب بوزانكييت هنا من الصوفية؟ إن الصوفي يدعونا إلى أن نعيش التجربة، و إلى أن نحيا اتحادنا بالله، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإطلاق. ألا يدعو بوزانكييت إلى هذا أيضا؟ الحق أن

(1) Ibid., ch, IV, P. 42.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, II, P. 21.

(4) Ibid., ch, II, P. 20.

بوزانكييت يدعوننا إلى هذا، ولكنه وإن اتفق في الاتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم في بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفي يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن بوزانكييت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع إهتمامات لا تنجد لها على الإطلاق عند الصوفي. إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكييت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكييت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع طريقه وللعلم النفس طريقه وللسياسة طريقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكييت مسلم بالدين تسليماً لا يحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط؟ ذلك الموقف الذي قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه في نقد العقل النظري الخالص، وقبول لهما في نقد العقل العملي الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقي، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن بوزانكييت وإن كان ينتهي إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفي لكل من كانط وبوزانكييت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافاً رئيسياً بينهما؛ فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وبوزانكييت يرفض تدخل العقل أساساً في الأسس وفي التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

د- تعليق ونقد:

يحدثنا بوزانكيت طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين؛ وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً «إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه»^(١). ويظهر من هذه العبارة أنه لا ينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه دينى محدد. ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانتة المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعانى المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها؛ فدعوه لنا بأن يكون كل منا «كطفل صغير» متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو «أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات»^(٢) والثانى هو «الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»^(٣).

بل إن بوزانكيت يستخدم نصوباً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد»^(٤). وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص» و «ماذا أفعل لكى أخلص» و «فيه نحن نحيا، وتتحرك، ونحصل على وجودنا» فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن بوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانتة المسيحية.

(1) Ibid., ch, III, P. 27.

(٢) انجيل متى - الاصحاح التاسع عشر - آية ١٤.

(٣) انجيل لوقا - الاصحاح الثامن عشر - آية ١٧.

(٤) انجيل يوحنا - الاصحاح الرابع - آية ١٤.

سادسا

فلسفة الجمال عند بورانكيت

سادساً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الكم الجمالى وارتباطة بالشعور عند بوزانكيت، تمهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالى هو حكم قىمى، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى، إذ أن العامل السيكولوجى، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فبينما تصدر هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكاثفة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه «أوجست كولت» فى غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - «لنزعة الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمى التجريبي، ولكن الحقيقة هى ... أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحقة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطاً بعيداً فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظواهر الجمالية لكى يتيسر إخضاع هذه الظواهر لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلاً يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ»^(١).

وقد حاول هؤلاء - تمشياً مع نزعتهم المادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ فنراهم يخضعون الجسم الحى للمقاييس المترتبة، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات الناتية لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى، نحكم على ضبوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص؛ ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإلهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعاً إلى الصورة نفسها كموضوع أو إلى ما تثيره الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى.

هذا وتتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالى لشخص ما، فسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثانى، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيد أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خير. وكل هذه المعانى يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرراً منها. بل إن الكثير من هذه المعانى يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمثقفين أو لذوى الأذواق المرفه، فقد يكون الشيء لديهم جميلاً ونافعاً معاً، أو قد يكون جميلاً ولطيفاً أو لهذا أو مريحاً للأعصاب فى نفس الوقت^(١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى؛ إذ أن حكماً على الشيء بالجمال يعنى أننا نغذنا إلى باطنه ونغفلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجدانى. ولا يعنى هذا أن «التذوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يستشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة»^(٢).

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفنى إلا إذا كان «متأملاً» و«مشاركاً» فى نفس الوقت. إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا تحتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى.

إن المتذوق ينفذ إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقترّب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع؛ بمعنى آخر إن المتذوق لكى

(١) نفس المرجع؛ الفصل الثالث، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع؛ الفصل الخامس، ص ٨٩.

يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالى ولو أنه شخصى إلا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تماثل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقدون أو يكادوا يتفقدون على تقدير السمة الجمالية فى الأثر الفنى.

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية الذوق الجمالى، ونبدأ بها فى وقت مبكر؛ أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى :

١- الموقف الموضوعى :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعى، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها، بل هى تأتى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفقدون فى تذوق الشئ الجميل والاستمتاع به فى كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل الجمال مثالا بالذات، والمثل عند أفلاطون هى أسس الموجودات وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها الموضوعية فى

عالم الحس، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية في هذا العالم في مذهب كمذهب أفلاطون.

فهذه المدرسة إذن توحد بين الحق والجمال، وتضع معايير للجمال تشبه معايير الحق، أى أنه يمكن أن نقول عن الشيء الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشيء القبيح أنه خطأ.

والواقع أن الموقف الموضوعي هذا يتعرض للنقد، إذ أننا قلنا أن الحكم الجمالى ليس كالحكم المنطقي، وأنه لا يتسم بالموضوعية، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهى الفنان بكل ما لديه من مشاعر وذكريات، والأثر الفنى الذى ينتجه، والمتذوق الذى يصدر الحكم الجمالى فى النهاية بعد أن يتدخل فى الموضوع، إذ المتذوق لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجى يطبع نفسه عليه، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى الذى لا يتدخل بشخصه فى تقريره.

٢- الموقف الذاتى :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس فى الشيء وإنما فى الذات. وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولكنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته، وهو ليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان أو مكان.

٣- الموقف الموضوعى - الذاتى :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمالى تمثلاً موضوعياً وذاتياً فى نفس الوقت؛ وأساس تلك الموضوعية هى مشول موضوع للادراك، وأساس ذاتيته هى تدخل الذات وتأثرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع.

أما بوزانكيت فإنه لم يشر إلى كلمة حكم نصاً - كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته في الجمال - إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور. فلقد رأيناه في المنطق يقرر بأن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم. وسوف نجد أنه يصف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم، ومطابق، وعام. ومن ثم فلقد أيد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعي - الذاتي، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالي وبين الشعور أو يوحد بينهما.

* * *

وضع بوزانكيت عصارة تفكيره في فلسفة الجمال في كتابه الصغير «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال» أما مؤلفة الضخم عن «تاريخ فلسفة الجمال» فهو يعد كتاباً مدرسياً من الدرجة الأولى. حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت اتجاهه الجمالي العام وآرائه في الجمال والفن الجميل، ولكن هذا الاتجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا في النهاية صورة كاملة لنسق جمالي أو لنظرية فلسفية عن الجمال. ومع أن بوزانكيت قد أوضح في هذا الكتاب أنه سيحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفة، في الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخاً للشعور الجمال وسوف، لا يعلن عن نفسه إلا كلما سنح الموضع له بأن يرفع رأسه قليلاً ليعلن عن نفسه ويعلن عن آرائه.

ونحن سنحاول هنا أن نكون نسقاً متكاملًا لفلسفة بوزانكيت في الجمال طبقاً لآرائه المسهبة في كتابه الصغير «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال»، ولآرائه المتفرقة هنا وهناك في مؤلفه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال».

وفي كتابه «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال»، يتناول بوزانكيت في المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق،

وفى المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالى فى تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفى المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالى ثم يدرس الجمال والقيح. ويقول بوزانكيت فى مقدمته لهذا الكتاب الذى يعد مصدر آرائه فى فلسفة الجمال «إننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أو مدرسياً»^(١).

إن ما ينوى بوزانكيت عمله فى هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلى :

١- أن يشير الى ما نعينه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شئ مضاد لأى شئ آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.

٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التى تستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال فى الطبيعة، والشرحة الكلية للفن الجميل، وبالتالى الفنون الجميلة المتعددة.

٣- أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كفايات الجمال المختلفة.

ويقول بعد ذلك «إننى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال، إننى سأصف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسياً»^(٢).

وبوزانكيت فى تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هى تلك الدائرة التى تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

(1) Bosanquet; B : Three Iectures on Aesthetic. Perface, P vi.

(2) Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة^(١). إن اهتمامه سينصب أساساً في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة، وفي تقصي أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد «القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو عدمها في الإحساس وفي الخيال»^(٢).

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقاً لها الإنتاج الفني، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علماً يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها. وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسياً تجريبياً، وإنما سيكون عقلياً وروحياً. وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقرر بأن واضعي نظريات فلسفة الجمال «يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا الأخير فيه، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية»^(٣).

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحث في الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفني كشئ يباع ويشتري.. إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي .. دراسة الجمال على

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

(2) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.

(3) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت فى مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالى بقدر الإمكان»^(١).

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى، يقول بوزانكيت «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ... والنظرية الجمالية هى التحليل الفلسفى لهذا الشعور، التى تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً»^(٢). ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالى فى صوره العقلية للنظرية الجمالية»^(٣).

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لمنهج معين، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لا بد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال، تلك المناهج التى يمكن تقسيمها بوجه عام الى موقفين رئيسيين :

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجى ويتفرع إلى فرعين :

أ - النظرية الصوفية : التى ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للصوفى كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معا، ومن أتباع هذه النظرية رسكن، وبرجسون.

(1) Ibid., : P. Vii.

(2) Ibid., : ch. 1, P. 2.

(3) Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أى أن يكون علماً، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية فنحن ننفع ونشعر بالأبعاد الوجدانية للأثر الجميل، ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً.

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويدرسون دور التجربة فى علم الجمال، ومن أهم ممثليها فخر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان «لم يعزز تقدماً ملحوظاً فى ميدان القياس الجمالى، وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علماً تحليلياً يجزئ الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة. فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فخر، فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة»^(١). ذلك لأن الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يترسمها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتذوق فى تذوقه.

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣.

ج- المنهج الوصفي : ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشئ بالجمال أو بالقبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سانت بوف وتين.

هـ- المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضح ما ينبغي أن يكون عليه الناقد والمتذوق فى فهمه للآثار الفنية والجمالية.

و- المنهج التكاملى : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال؛ فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول «إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يدور على أنه شئ مخيف ومتعب»^(١). لماذا؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى؛ وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

* * *

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال. وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقاً عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسمتية والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة. وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المغزى، والتعبير، والملاحم. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بآراء الفلاسفة القدامى والمحدثين، فإننا نستطيع أن نخلص إلى التعريف التالى للجمال «الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للدراك الحسى أو التخيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»^(١).

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المغزى، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السمتية من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير ويتنظم من خلاله؛ بمعنى آخر «فإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب فى وحدة أعلى وتنصهر فى كل يجمعها»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضروري أن يبعث كل شيء جميل فينا السعادة، كما أنه ليس من الضروري أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال سواء أكان منبثقاً عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة فى كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.

(2) Ibid., : P. 6.

سعيد ... جميلاً^(١). وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأه الفنون الجميلة «وليس الجمال خيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس، كما نجد ذلك عند أتباع مدرسة الفن للفن»^(٢). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن «والفن مطلب ضروري للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحذوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب»^(٣).

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشئ الجميل من حيث هو كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبمبولنا وبمواطننا وقيمنا تجاه ذلك الشئ الجميل.

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

لغة معنيان للجمال؛ الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق. فيجب أن يكون هناك يقول بوزانكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيباً من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل»^(٤).

(1) Ibid., : P. 7.

(٢) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأه الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

(٣) نفس المرجع : مقدمة عامة ، ص ٩.

(4) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

وبما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطاً بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمال. ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح»^(١).

هذا هو المعنى الواسع، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيت إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له ولإحساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويعود بوزانكيت بعد ذلك يقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذي يأتي بالتعليم وبالبصيرة الجمالية معا - هو الطيب الجمال. ولكن هذا المعنى العام الذي يساوى الطيب الجمال يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذي لا يحتوى أو يعلن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يسعد عملياً أى إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه الممتلئ شباباً وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية.

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة، ذلك لأن الموضوع الجمال المركب لا يحتوى على كل ما يحتوى الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتي التعقيد.

(1) Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحة أيضاً، فإن الشعور يتجسد فى أى بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً عميقاً وتركيزاً فى فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد فى فهمه والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج فى فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين فى النواحي والنظريات الجمالية.

والجمال المركب يمتاز أيضاً بالعمق، فنحن نجد فيه «دائرة عريضة من الصور، كل منها له اتجاهه الذى يميزه... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»^(١).

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هى : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطأ دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»^(٢). مؤكداً بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية، وسائراً فى طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف الى المطلق.

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

(1) Ibid., : P. 94.

(2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعقيد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة أيضاً، تجسد شيئاً وتعبر عن ذاتها فى صورة، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول، ولكن القبح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجب بوزانكيت نعم، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى «ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم»^(١). كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذي قلنا أنه يعنى ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجاً عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معاً قد ينتج صورة قبيحة؛ لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلاً لا يمكن أن تجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه «قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معاً فى تجسد كلى واحد»^(٢). فإذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملاً قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس غياباً للجمال، أو نطقاً منفصلاً عنه، إنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

* * *

(1) Ibid., : P. 98.

(2) Ibid., : P. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهي الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشئ سار؛ حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور.

ويزى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً وهي :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتنتهي، بل هي دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعورى بالسرور متطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقى الذى أسمعه، أو الشئ الحقيقى الذى أراه. إن شعورى بكيفيته الخاصة يستدعى أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشئ أشعر به وفى الحقيقة أكون متحدلاً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالى بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة والعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام «الشعور الجمالى هو شعور بشئ ما»^(١). أو موضوع معين. ومن ثم فالالاتجاه

(1) Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالى هو ذلك الذى يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسداً فى موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين بالخبرة الجمالية : فالإتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأملها Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظماً Organised ومرناً ومتجسداً وملتحمًا.

والتأمل مصطلح غالباً ما نجده مطبقاً فى الإتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل الموجود فى النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين التأمل كما نجده فى النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما نجده فى الخبرة الجمالية هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها، بينما الثانى ينظر الى الموضوعات ولا يحاول أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية أن الإنتاج فى ميدان الفن الخلاق - حيثما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع الممثلين^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرناً وملتحمًا. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جداً. وذلك لأن الشعور الذى يجد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلاً مرناً مطاوعاً، لا يمكنه أن يكون رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو تجسد نشعر به، وهذا هو الإتجاه الجمالى. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

(1) Ibid., P. 7.

الذى يمكن أن نصيغة فى العنصرين التاليين :

١- فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من أجل ذاته فقط.

٢- فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من جهة ظهوره للادراك والتخيل فقط.

إن تجسد الشعور الجمالى هو الموضوع الذى ندركه أو نتخيله، وأن أى شئ فى الوجود الحقيقى لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا. ومن ثم فعلينا أن نعرف الكثير عن الشئ كما يوجد حقيقة، وأن نعرف تاريخه وتركيبه وقيمه وعمله ومعلولاته؛ فكل هذا لازم للاتجاه الجمالى، مع أنه لا يكون ماثلاً دائماً فى الموضوع الجمالى.

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل لموضوع ما سواء أكان إدراكاً ظاهرياً، أو كان مثلاً أو صورة. هذا كل ما فى أيدينا ونحن نتحدث عن الاتجاه الجمالى ... لا إدراك إلا بموضوع، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشئ المدرك، ولا ينسحب على إدراكنا الآتى للموضوع الجمالى؛ إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التى تقف وراء إدراكنا اللحظى والوقتى والآنى للموضوع الجمالى كتاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطاته. كما أن التخيل ضرورى مع الإدراك؛ فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشئ أو شبيهه أو مثاله. ويقول بوزانكيت إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشئ أو مثاله هى نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول «إن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرًا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثل بصورة أكبر

من تقييمه للحقيقة^(١). إن الصورة أو المثال هنا هي في رأى بوزانكيت الحقيقة الأعلى.

وبلخص بوزانكيت مجمل رؤية عن الاتجاه الجمالى فيقول إنه الامتلاء بالشعور السار، والذي يكون متجسداً فى موضوع يمكن تأمله، وما نعتية بالموضوع هو الظاهر الذى تمثله بالإدراك أو التخيل، وأنه لاشئ لا يكون ظاهراً ويكون له تأثير على الاتجاه الجمالى.

ونحن حينما نقول إن الاتجاه الجمالى هو شعور متجسد فى صورة، فإننا فى الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الاتجاه، وهى ذلك الجمع الذى لا ينقسم للشعور المتجسد فى صورة.

هذه الصورة هى تلك التى تكون حاضرة فى كل مستويات الاتجاه الجمالى التى نلاحظها، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الاتجاه الجمالى يغيب أيضاً. ولكن هل صورة الشئ هى جوهره أو أنها لا تكون كذلك؟ يجيب بوزانكيت أن صورة الشئ تعنى خطوطه العريضة أو شكله أو قاعدته العامة. ومن ثم فهى شئ عام وسامى، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمثابة الجوهر. يقول بوزانكيت «وكمبدأ، فإن الصورة والجوهر شئ واحد تمام كالروح والجسد؛ لأنه غالباً ما يواجهنا الفشل فى إحضارهما معاً، وعلى وجه الخصوص إحضار أجزاءهما»^(٢).

إن موضوع الاتجاه الجمالى هو ما يظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشئ الحقيقى. وتخيلنا أو إدراكنا التخيلى يمتلك اختيارات لا متناهية من الموضوعات، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أياً ما كانت تكون مفتوحة له ومدركة بالنسبة إليه.

(1) Ibid., P. 17.

(2) Ibid., P. 17.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتنفات بالنسبة للموضوع الواحد؛ فالسحاب تكون له صورة ماء، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولا مس (ظاهرياً) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا «فالموضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذى يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه»^(١). ونعكس هذا على الفنان، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، والتي ترتبط معا فى أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتندمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذى ألف كل هذه التأليفات ووجد بينها فى عمل فنى.

ويقول بوزارنكيت نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو اتجاه الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله. وهذا القول ينتج فى الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحدا بموضوع؟ يجيب هنا بوزارنكيت بقوله: إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك؛ وهذه كلها تسبب جهداً معيناً، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية؛ لأنها تشبع فى الذات ناحية لا بد من إشباعها وهى الناحية الجمالية فضلاً عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوباً بتوتر جسمى ودوافع مرتبطة بتلك الصور التى تدرك، كما أن ذلك التوتر، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقله وبدنه) فى فهم ما

(1) Ibid., P. 19.

يدركه أو يتأمله. هذه الانفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آلياً بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحداً بالموضوع.

وليست الخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن الخلية هي «العقل وهو يعمل متعقياً ومكتشفاً للاحتتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المترابطة»^(١). والخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها. ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن الخلية «هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة»^(٢). ومن هذه الأخيرة تعطينا الخيلة موضوعاً متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو «الاتجاه الذي نتأمل فيه تخيلياً موضوعاً ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا»^(٣).

وبعد أن يحدد بوزانكيث ما يعنيه بالخيلة والخيال يحدد أيضاً ما يعنيه بالتأمل؛ فيقول إن كلمة التأمل تلامح ثلاثة أنواع من البشر؛ العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن، والناقدين. وهي في ملائمتها للأنواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شيء في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق؛ وأكثر الأنواع البشرية تحقيقاً للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشقى الطبيعة، والمتأملين في مناظرها الجميلة، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعاً ومتعة واشباعاً، وأما الناقدين للعمل الفني بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الأول والثاني متأملين

(1) Ibid., P. 26.

(2) Ibid., P. 29.

(3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه ينقد، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هى أن الغيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم، هى تلك التى أنحاطت بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى المكعب أو المربع، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الايقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعباً حقيقياً من الخشب أو الحجارة أو النحاس، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للأشياء الجمالية؛ فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها.، ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلا، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا تحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما تحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص نور، أو تحت لك تمثالا لا يولود، أو نغنى لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي^(١).

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فني وكل شيء يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التي يتضمنها العمل الفني يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التي نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكي يمكننا الإحاطة بأى عمل فني، فنحن لا يمكننا أن نقرأ في الرسم اقتناص نور، أو نرى تجمعات الألوان الموجودة في الرسم معانى مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى أزدهار وتنوع تلك الأشجار، كما أن اللون البنى يشير إلى جدها وعدم إثمارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إننا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

(1) Ibid., P. 42.

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي.

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامي العجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع العجلة، والآن لكي أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا. إننى لا أقرأ أى شئ بالمرة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من المرمر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياءه في شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئا ما، ولهذا فإننى اضطر لكي أتمثله وأحياءه أن أحيط وأن أعلم عن ملبساته وتكويناته الشئ الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة في دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة في الطبيعة وفي العالم.

إذن نحن هنا وفي الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالى هى أساس اتجاهنا الجمالى، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود فى الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هى مبعث الجمال ومصدره؟ والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجيب بوزانكيت نعم «إن المحاكاة تحمل فى طياتها بذرة المذهب الأساسى للصورة الجمالية»^(١)، وهذا يعنى أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء فى ذاتها وإنما مظاهرها التى يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إننا هنا تتمثل ونشعر بروح الشئ

(1) Ibid., P. 51.

تاركين الجسمية وشأنها، وبمعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفني سواء أكان شعرا أم نثرا أم رسما أم موسيقى ... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل؟ أعني ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذى لا تمثيل له؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا نتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب فى أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه فى الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه رأيناه أعمق من الشيء الذى يمثله أو يرسمه أو ينحته، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث.

ولنتوقف الآن عند العبارة «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا؟ يجيب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الأشياء الفنية فى ثنائها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالى وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يتفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمام الشعوب^(١).

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التى يتناولها العلم الطبيعى، إنما هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا، والطبيعة كما تظهر لنا هى الطبيعة التى نحبها ونعجب بها، وإنها العالم الخارجى الحى الذى تحياه بالكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية.

وحبنا للطبيعة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفتنتها». تلك الفكرة التى يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين فى القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفى البيت نجد راحة وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أولياً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهى تتمثل عند بوزانكيت فى الموسيقى. وهذا المبدأ - وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل فى الآثار الجمالية كلها - يؤكد ذاته فى مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإننا نجد هذا المبدأ فى الفنون المعمارية وفى فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبى الاتجاه الجمالى، الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثانى هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما فى عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصلين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فيرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراه لاجدوى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها لم يتساءل لماذا تكون هناك فنون متعددة؟ وبجيب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل

(1) Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد تعبيرات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتي تصنيف الفنون. وبديهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا. والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع^(١). ومن هنا نشأ التصنيف.

وبتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنى بالمثال فى الفن. إن المثال يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى العنصر العام الذى يمثل شرطا عاما وهو : ألا تغفل ونحن بإزاء المثال، الجانب المادى، إن المثال فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التى تحيط بكل المجهودات التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا. فالجانب المادى إذن ضرورى جنباً إلى جنب مع الجانب الروحى، ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتنفيذ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به، إذ يقرر بوزانكيت أن هذا الصوت فيبقى أو مادى. ثم يتناول مثالية بندتوكروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى، وأطلق على مثالية كروتشى إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رؤية الخاص وهو :

«أنا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أعدنا الجانب العقلى إلى لا شئ ... وإننا حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشئ تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نغيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسما

(1) Ibid., P. 62.

روحياً جديداً. إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شيء. وإذا رفضت أن تعطى ذلك الشيء بناءه المحدد فإنك تمر من دائرة المثال الجمالي إلى دائرة الفكر المجرد^(١).

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيراً عن هذا الشعور.

* * *

(1) Ibid., P. 73.

سابعاً

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية فى المجلثرا

سابعاً

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية فى المجلترا

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت برباط منهجى موحد، أو على الأقل، فإن الوقت يحين الآن لكى نبين هل التزم بوزانكيت فى المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء فى منطق المثالى وبالتالى فى ميتافيزيقاه من نظرات وآراء وأفكار، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا ومن هناك لا رابط بينها ولا توحد ولا اتصال؟

كما يحين الوقت الآن لكى نبين ما سبق أن أفترضناه فيما سبق وهو، من أين أتت فلسفة بوزانكيت؟ هل هى نتاج الفكر الروحى الذى تأثر بأفلاطون، وببلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تردداً لهيجل وفلسفته؟ بتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت نابعة عن ذلك التيار المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعت فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوازنكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية ووضعت فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوازنكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانية على حد تعبير متس غزت المجلترا وسيطرت على اتجاهاتها الفلسفية ومن ضمنها اتجاه بوازنكيت المثالى؟

وثمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نحققها هنا وهى. وما هو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية؟ هل كان مردداً وتلميذاً لبرادلى أم أنه كان على العكس من ذلك فيلسوفاً له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به؟

وبالنسبة إلى النقطة الأولى وهى تلك المتعلقة بالترابط المنهجي بين أجزاء فلسفة بوزانكيت، يتعين علينا أن نرجع قليلاً إلى الوراء ... إلى منطق بوزانكيت لكي نرى المبادئ والأسس التى قام عليها.

إن منطق بوزانكيت منطلق مثالى، أو منطق فلسفى إن صح هذا التعبير. وما دام هذا المنطق فلسفياً، فلا بد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقية، أهمها تلك الحقيقة الفلسفية الكبرى التى قبلها هيجل .. وقبلها برادلى .. وقبلها بوزانكيت .. وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهى مبدأ «الحقيقة هى الكل»، بكل ما تشير إليه من وحدة الفكر والواقع، ومن ترابط الأنساق، ومن اندماج الأجزاء. «الحقيقة» هى الكل، مبدأ فلسفى نلجده مطبقاً فى المنطق بكل وضوح، فالحكم فى مجال المنطق كلى وضرورى وعام، والمنطق عنده يأخذ بفكرة النسقية التى تشير إلى وحدة الفكر وكليته وليس تسلسلياً ينظر إلى القضايا وتسلسلها فى أجزاء مبعثرة. الحكم عند بوزانكيت يثبت العالم بأجمعه، الحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم كله.

ولذلك فإن بوزانكيت لا يقبل فى منطق، أى اتجاه منطقى يجرىء تلك الكلية الشاملة، ويتعارض مع نسقيته أو اتجاهه العضوى فى المنطق، إنه لا يقبل المنطق الصورى بجموده، ويقول به الصلبة ويقضايه وتسلسليته، كما أنه لا يقبل المنطق الرمضى الجاف الذى يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز محدد. كما لا يقبل أى اتجاه منطقى آخر سواء أكان واقعياً أو براجماسياً لأن هذه الاتجاهات جميعها أغفلت المبدأ الذى آمن به فى المنطق وآمن به فى المعرفة وفى كل شئ وهو مبدأ «الحقيقة هى الكل».

وذلك المبدأ الميتافيزيقى الهام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض. ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض الذى اعتبرته الفلسفات مبدأ منطقياً من

الدرجة الأولى، هو منطقي فقط في هذه الفلسفة، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقياً وميتافيزيقياً وأنطولوجياً وإستمولوجياً... الخ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن «الحقيقة هي الكل»، ذلك المبدأ الذي قلنا عنه أنه ميتافيزيقي، وأنه مطبق على المنطق، والذي نقول الآن عنه أنه مطبق في المعرفة حيث أنها عنده كلية ومتراطة، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلي واحد ومترابط، يقول بوزانكيت... مبدأ عدم التناقض، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ (الحقيقة هي الكل)^(١). نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنقسم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن «الحقيقة هي الكل». ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذي تجتمع فيه كل الأشياء، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلي، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية، إنه نهاية مطاف العقل وهو يربط ويذيب التناقض من أمامه حتى يصل في النهاية إلى ذلك المطلق. وحركة العقل أو حوار العقل مع ذاته متوقفاً بين المتناقضات عارفاً لها، وموحداً بين أجزائها، ومتسامياً عنها حتى يصل إلى المطلق إنما هي حركة ميتافيزيقية أنطولوجية وإستمولوجية منطقية في نفس الوقت.

هكذا يرتبط المنطق المثالي عند بوزانكيت بالميتافيزيقا والوجود والمعرفة. ترى هل يرتبط ذلك المنطق أيضاً أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية؟ هذا هو ما سنحققه الآن.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيت، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسي عن السياسة وهو «النظرية الفلسفية للدولة» لكي يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيناها في مجال المنطق. وبوزانكيت يقرر هذا في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب، إذ يقول أن الاختلاف الرئيسي بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم في أن «المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي، ودراسته من حيث

(1) Bosanquet; B. Logic or morphology of knowledge. ch. ix, P. 265.

هو فى ذاته»^(١) وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والجزئيات.

كما نجد بوزانكيث يقرر فى موضع آخر من نفس هذا الفصل أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله»^(٢). والعقل عنده مرآة للمجتمع كله أو انطباع به، لأن العقل الفردى الجزئى عند بوزانكيث لا معنى له إلا فى إطار كل العقول. ألسنا هنا أمام تطبيق المبدأ الميتافيزيقى العام عنده وهو «الحقيقة هى الكل»، وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام.

كما يقرر بوزانكيث وهو بصدد دراسة الإرادة الحققة، أن الإرادة العامة General Will تختلف عن إرادة المجموع The Will of all، فبينما لإرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية. والإرادة العامة هى الإرادة الحققة عنده، وحينما تتغلغل فى فرد ما فإنها تنتزعه من وحدانيته وانعزاليته وإنفصاليته، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوى بالمجتمع. هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية، تلك التى رأيناها بوضوح ونحن بإزاء المنطق، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيث بأن التفرقة بين إرادة المجموع هذه وبين الإرادة العامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين فى تفريقهم بين الحكم الجمعى والحكم العام.

إن العقل الإنسانى عند بوزانكيث وهو يتناول النظم السياسية، ينتقل من ذاته إلى العائلة، ولكنه لا يكتفى بذلك فيرتفع بذلك إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى النوع الإنسانى ثم إلى فكرة الإنسانية... إن العقل ينتقل من هذه إلى تلك، باحثاً عن الكمال والتعمام والكلية. ولكن هل يكتفى بهذا؟ هنا يجيب بوزانكيث، إن

(1) Bosanquet; B. The philosophical Theory of the State, ch. I, P. 1.

(2) Ibid., : P. 7.

العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزبح التناقض، لكى يشكل عالمة وذاته فى وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة، ثم تنتقل إلى المطلق.

ألسنا هنا أمام سياسة مشربة بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفى والمنطقى واضح هنا كل الواضح.

ويستج من هذا التحليل، أن المنطق المثالى عند بوزانكيت قد أثر غاية التأثير فى سياسته و فلسفته السياسية مرتبطة أوثق ارتباط، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقى والميتافيزيقى.

وفلسفة بوزانكيت الأخلاقية كذلك مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وبميتافيزيقاه، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالى الكلى الترابطى العام:

ففى عرضه «للحياه لأجل الآخرين» نجد بوزانكيت يقرر بأن الحياه لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أنا لسنا شيئاً إلا إذا عرفنا على اتحادنا بشئ أكبر»^(١). أو بنسق أعظم، فأتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بنسق أو اندماجنا فى الكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢). كما يرى بوزانكيت أننا يجب أن نؤمن بحياه أخرى، وهو بقوله هذا يجعلنا ننظر الى الحياه وإلى العالم نظرة كلية شاملة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياه الأرضية.

والخير الأخلاقى عند بوزانكيت يتألف من الاهتمام برفاهة كل الأفراد، والقيم العليا من خير ومن حق وجمال، كلية. والإرادة الخيرة كلية، وموجهة بنسق من القيم. والضمير عنده يحدد اختياراً فى ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقاً بالخير.

(1) Bosanquet; B. Some suggestions in Ethics, P. 23.

(2) Ibid., : P. 23.

وبذلك نجد أنفسنا وفي مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد. إن سلوكنا الأخلاقي لا ينتظر أوامر أخلاقية، ولا يوجه بالصيغ أو النصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقي هو حكم كلي وعام وينبثق من خلفية كلية وعامة، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيارات. إن مبدأ بوزانكيت «الحقيقة هي الكل» ينسحب هنا بهجاء على ميدان الأخلاق، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي في الأساس ينسحب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يراعى سائر الاختيارات الأخرى التي تتناقض أو لا تتناقض معه. لا عقل نظري هنا ولا عقل عملي - على حد التعبير الكانطي - في ميدان الأخلاق. إننا هنا أمام بساطة ... بساطة لا تحلل ولا تتركب ... بساطة لا تعقد أو تسهل، بساطة لا تستدل أو تستنتج. إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرتي الكلية والبساطة، وعلى مبدأ «الحقيقة هي الكل»، أو على مبدأ عدم التناقض.

ألسنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق ومثلثة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفي الذي وجدناه في الميتافيزيقا وفي المنطق وفي السياسة تجده هنا أيضاً وفي الأخلاق واضحا غاية الوضوح.

وينتج عن هذا التحليل أن فلسفة الأخلاق عند بوزانكيت مرتبطة أولاً ارتباطاً بمنطقه وميتافيزيقاه، ومتفقته كل الاتفاق مع منطق المثلثي ومع فلسفته الكلية الشاملة، وأن الأخلاق عنده، ما هي إلا التطبيق الحي لمبادئ المنطقية والميتافيزيقية.

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوزانكيت أن الدين وحدة كلية وبسيطة، لا تقبل الإنقسام أو التجزئة. ويرى أن علينا ألا نناقش مسائل الدين، وألا نتفلسف ونحن بصددده. وإذا حاولنا أن نجزئ الدين وأن نشئت وحدته الكلية فإننا بذلك نحطمه.

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه السمة الكلية يجب ألا يخضع لأي منهج أو فلسفة، كما يرى أن المزاج الديني هو أن «تكون كلياً وغير متسائل»^(١). كما يرى أن الأرواح تتحد بعضها ببعض الآخر اتحاداً مترابطاً وكلياً، وأن الدين أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق لأن مقره القلب الوجدان.

والخلاص عنده لا يتم إلا إذا ارتبطنا وابتعدنا عن الانعزال. يقول بوزانكيت «لا أحد يساوى شيئاً إلا حينما يلحق نفسه بشيء (فكن كلياً أو التحق بكل)، ولا يمكن أن تصبح كلياً إلا عندما تلتحق بالكل»^(٢). والالتحاق هنا إنما يكون في الله.

نحن هنا إذن أمام كلية، وأمام خط كلي. ومن ثم فإن نفس المبدأ «الحقيقة هي الكل» ينسحب أيضاً على مجال الدين عند بوزانكيت، وإن كانت الكلية هنا تعني البساطة والإيمان الذي لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب.

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضاً بمنطقه وبميتافيزيقاه غاية الارتباط، ومتفقه مع الخط الكلي الواحدى اتفاقاً تاماً.

فلفلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت، ومن ثم فإن اتجاهه هنا سيكون عقلياً وروحياً وليس تجريبياً أو نقدياً أو حسياً.

(1) Bosanquet; B. What religion is, ch. viii, P. 79.

(2) Ibid., : P. 12.

ومن ناحية ثانية إن تركيزه في الجمال إنما كان على الشعور الجمالي. فهو قد حاول دراسة هذا الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. يقول بوزانكيت «إن ما أرغبه هو، محاولة كتابته الشعور الجمالي بقدر الإمكان»^(١). وتاريخ الجمال عنده، وتاريخ الفن الجميل ما هو إلا تاريخ الشعور الجمالي، وهو يقول في هذا الصدد «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي...»^(٢).

ولقد رأينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم بمبادل الشعور الإنساني اليقظ في إهتمامه بالعالم. ومعنى ذلك أن الشعور الجمالي هنا يصبح هو الحكم الجمالي. ولقد وصف بوزانكيت الشعور الجمالي أو الحكم الجمالي - ما دام هناك تطابق بين الشعور والحكم عند بوزانكيت - بالدوام وبالمطابقة والكلية، فالجمال عنده شعور دائم، وشعور مطابق، وشعور عام، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم ومطابق وعام.

وإذا ما قرأنا فلسفة الجمال عنده لرأينا الاتجاه الكلي يسير فيها بكل قوته، وإن كان من الحق أن نقرر هنا أن بوزانكيت تأثر بالنزعة التحليلية للجمال، فرد الموضوع الجمالي إلى عناصره الأولية أثناء تحذنه عن الآثار الجمالية الأولية.

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة، فإننا نجد أن المنطق المثالي أو الفلسفي ينسحب بدوره هنا على فلسفة الجمال عند بوزانكيت، فالشعور الجمالي هو

(1) Bosanquet; B. A history of aesthetic. Introduction, P. VI.

(2) Ibid., : ch I, P. 2.

حكم، والحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم. وليس هناك داع على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس وصلب المنطق البوزانكىتى المثالى. فهذا واضح غاية الوضوح.

* * *

وإذن فنحن هنا أمام فلسفة مترابطة غاية الترابط، وأمام فكر منهجى، وأمام مذهب فلسفى من الطراز الأول. نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة، وأمام بناء فلسفى واضح الوحدة، ظاهر الارتباط. نحن هنا أمام مذهب فلسفى بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى، إن ميتافيزيقا بوزانكىتى ومبادئه الميتافيزيقية، تنسحب على ميدان المنطق، والمنطق المثالى الفلسفى الذى رأيناه هنا، ينسحب بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال، فى وحدة عليا، هى وحدة المذهب.

* * *

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التى تأثر بها بوزانكىتى فى فلسفته وفى منطقته وفى نظرياته واتجاهاته السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية، فإننى هنا أقف بعد تلك الدراسة الطويلة موقفاً مخالفاً للموقف الذى اتخذته فرانسوا هوا فى كتابه «الهيكلية الجديدة فى إنجلترا - فلسفة برنارد بوزانكىتى»، والذى ذهب فيه إلى أن بوزانكىتى إنما يعد فيلسوفاً هيكلية مرتبته فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيكليين أمثال كيرد وواطسون وولاس وريتشى وجونس وغيرهم، متناسياً بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيكل ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى متكامل.

كما أننى أقف موقفاً مخالفاً لرأى متس القائل بأن الفلسفة المثالية فى إنجلترا

كانت تردبدا لهيجل أو على حد قوله كانت سلعة ألمانية الأصل غزت إنجلترا وأثرت على مفكرها وفلاسفتها ومنهم بورانكيت بطبيعة الحال. حقا إن متس يضع بوزانكيت فى مرتبة برادلى وجويكم، ويطلق على هذا الاسم اسم فلاسفة المثالية المطلقة، ولا يضعه فى مرتبة الفلاسفة الهيجليين كما فعل فرانسوا هوا، ولكنه - مع ذلك - جعل بوزانكيت مرددا لهيجل والفلسفة الألمانية بوجه عام.

كما أننى أقف موقفا مخالفا للرأى الذى جاء به مويرهيد، الذى يقرر بأن الفلسفة المثالية فى إنجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتهيا بباركلى فيلسوف اللامادية الإنجليزى.

وإذا نقحنا تلك المواقف السابقة، فإن الناجح سوف ينتهى إلى موقفين متعارضين، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالى :

هل كان بوزانكيت هيجلى التفكير، مادامت الحركة المثالية الألمانية الأصل كما يرى متس وبعضه فى ذلك رسل وزكى نجيب محمود وفرانسوا هوا؟ أم أن تفكيره المثالى لا يعدو إن يكون امتدادا لتيار مثالى امتد عبر التاريخ الفلسفى الإنجليزى ابتداء من أفلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية؟

وبعد دراستنا الطويلة تلك، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذى صغناه على النحو السابق بأن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا، ولم يكن باركليا خالصا، لم يكن بوزانكيت هذا ولا ذاك، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ولما ذهب فلسفى متكامل تأثر فى بعض جوانبه بهيجل وتأثر فى بعض جوانبه الأخرى بباركلى وتأثر فى جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين، فاطلع على لينتزر واسبينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين.

حقاً لقد أخذ بوزانكيث من هيغل افكار كثيرة ورئيسية، وتأثر بهيغل وترجم له بعض كتبه. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا. ولكننا نود أن نشير هنا إلى أنه لم يطلع على هيغل وحده ولم يتأثر بهيغل بمفرده، بل تأثر بالكثيرين غيره.

ففى المنطق نجد بوزانكيث متأثراً بلوتز الذى رأينا - خلال عرضنا للمنطق المثالى عند بوزانكيث - أن بوزانكيث يقرر أن لوتز كان نسقياً فى المنطق وأنه وإن كان يقسم المنطق إلى التصورات والأحكام والقضايا، فإن هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى التسهيل المدرسى ليس إلا.

كما نراه يأخذ بفكرة الديمومة من برجسون، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا، والخلفية الشعورية من فرويد. حقيقة لقد عدل بوزانكيث فى هذه الافكار، ولكن تعديله هذا إنما كان لضرورة أن يضع مذهبا متكاملا.

وفى السياسة نجد هو نفسه يقرر بأن جوهر النظرية الفلسفية للدولة التى قبلها يمكن أن نجد «ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين، نخلص منهم هيغل وجيرين وبراڤلى وولاس»^(١). كما نجد يدين فى فلسفته السياسية ديناً واضحاً الى جان جاك روسو فى فكرته الرئيسية عن الإرادة الحققة والفرق بينها وبين إرادة المجموع، وفى كثير من الافكار السياسية. ويرى أن تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة، ويرى أيضاً أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو. يقول بوزانكيث «لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده»^(١).

(1) Bosanquet; B. The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

وفى فلسفته الأخلاقية نجده يطلع على كائط ولا يقبل تدخل العقل العملى الخالص فى ميدان الأخلاق، لأنه لا يقبل فى أخلاقه الصيغ أو الأوامر أو النصائح الأخلاقية، كما لا يقبل العقل أساساً للأخلاق والقيم الروحية.

وفى الدين نجده يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معانى سامية، وينهل من منبعه الروحى، ما يكفيه، وما يكفى عقيدته العارفة. ولقد أثبت خلال عرضى للفصل الخاص بالدين عند بوزانكيت أن بوزانكيت تشيع بالإنجيل نصاً ومعنى، وأوردت النصوص التى تبنت ذلك.

أما فى فلسفة الجمال، فنرى أن بوزانكيت يدين ديننا واضحاً لباركلى ولبيدته الأساسى «الوجود هو ما يدرك». فيرى بوزانكيت أن «الشعور الجمالى هو شعور بموضوع ما»^(٢). أو موضوع معين وأن أى شئ لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا، فلا إدراك إلا بموضوع.

كما أننا نجد بوزانكيت بالإضافة إلى هذا التأثير الواضح بباركلى، متأثراً أيضاً بالنزعة التحليلية للجمال، تلك النزعة التى ترد الموضوع الجمالى إلى عناصره الأولى الأساسية وإلى وحداته البسيطة التى يتكون من تركيباتها موضوع جمالى ما.

وهذا واضح فى آراء بوزانكيت عن الآثار الأولية للروح الجمالية، إذ أننا نجده يقرر بأن هذه الآثار الأولية بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية. وهذه الآثار الأولية تتركب على أنحاء مختلفة فى الآثار المركبة والثالية للآثار الأولية. وهنا نجد بوزانكيت متأثراً بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الانجليز أمثال

(1) Ibid., : ch. ix, P. 219.

(2) Bosanquet; B. Three lectures on aesthetic. Lecture. 1, P. 5.

إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة.

النتيجة هي أن بوزانكيث لم يتأثر في مذهب الفيلسوف بهيجل وحده، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عددا منهم أكثر الفلاسفة تأثيراً عليه. وربما يرجع هذا إلى ثقافته الواسعة غاية الاتساع، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة، تلك المحاولة التي وضعها في كتابه. «التقاء الأضداد في الفلسفة المعاصرة» والذي نشره عام ١٩٢١.

بل لقد كان بين بوزانكيث - وهو يصيغ مذهبه المثالي ذلك - وبين هيجل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها.

١- موقفه في المنطق :

فلم يقبل بوزانكيث ذلك الثالث الهيجلي الذي يكون ديكالكتيكه، والذي يطبقه هيجل بكل صرامة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والسياسة والاخلاق والدين ... وكل شيء، نقول لم يقبل بوزانكيث هذه الفكرة المسيطرة على فلسفة هيجل برمتها، ولم نجد عنده في أى فرع من فروع فلسفته ذلك الثالث.

٢- موقفه في السياسة :

لا نجد هذا الثالث الهيجلي مطبقاً في سياسيات بوزانكيث، بل نجده يتجه إلى روسو مباشرة مستعيناً بالخط الفكرى الكلى المنحدر إليه من أفلاطون وأرسطو والذي تبلور تبلورته الأخيرة عند جرهن وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين.

٣- وفي فلسفة الأخلاقية :

لا نجد تقسيم هيجل للأخلاق الدائمة إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة بل نجد بوزانكيت لا يعير هذه الشالوية أدنى اعتبار، ويتجه إلى كانط وينقده.

٤- موقفه من الدين :

وهيجل يؤله الكون «والمطلق عنده هو العالم بوحده العضوية وليس الخالق له»^(١). أما عند بوزانكيت فهناك إله يخلق العالم، كما نجد بوزانكيت متدبها إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل، وإلى التعاليم المسيحية.

٥- وفي فلسفة الجمال

نجد بوزانكيت لا يدين لهيجل بكل الآراء، بل يجده يتأثر بالنزعة التحليلية عند الإنجليز وباركلى فيلسوف اللامادية.

والنتيجة هي أن بوزانكيت لم يكن هيجلياً خالصاً كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هورسل وزكى نجيب محمود، كما أنه لم يكن مجرد تردد لأفكار الفلاسفة الألمانية وحدها كما ذهب إلى ذلك متس. فبوزانكيت تأثر بالكثيرين غير هيجل، بل ولم يتابع هيجل في الكثير من النقاط.

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيت متأثراً بباركلى وحدة أو بالتيار المثالي الممتد عبر تاريخ الفلسفة الإنجليزية كما يرى موهريد. فبوزانكيت لم يأخذ من باركلى إلا الذي اثبتناه هنا.

(1) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 325.

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيث وضع لنا مذهباً فلسفياً متكاملًا تأثر فيه - شأنه في ذلك شأن أى فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية فى إنجلترا وبالتيارات الخارجية فى ألمانيا وفرنسا وغيرهما.

وبقى الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيث ومركزه فى تلك الحركة المثالية الإنجليزية ؛ هل كان مرددا وموسعا لمذهب برادلى أم أنه كانت لديه فلسفته الخاصة ونسقه الفلسفى المستقل ؟

لقد أثبتنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية فى إنجلترا، أن هذه الحركة بدأت باتجاهات غير فلسفية، أدبية وشعرية وفنية، ثم ظهر ما أسماهم متس بالرواد، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجليين المرددين لهيجل وفلسفته، ثم ظهر أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيث وجويكم، وأخيراً ظهرت أقسام أخرى مثلها ما كتجارت وباتيسون وشت وسورلى وراشداى ووب وتيلور وفوست ولورى وكار ومرتس .

وإذا استبعدنا الاتجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفى، وإذا قلنا أن الرواد كانوا بمثابة ممهدين للحركة ولم تكن لم فلسفات متكاملة، ومذاهب فلسفية خاضعة لمنهج منسق، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجليين كانوا مجرد ترديد لهيجل وفلسفته، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقسم الخاص بالمثالية المطلقة، لابتعادها عن المثالية ودخولها فى فترة الاضمحلال للمثالية فى إنجلترا إذا فعلنا كل ذلك - لبقى لدينا من هذه الحركة القسم الخاص بفلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلى وبوزانكيث وجويكم.

ولقد اهتم جويكم بالحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيث، وتابع برادلى وبوزانكيث متابعة تامة؛ فالحقيقة عنده نسبية،

والحكم عنده كلى ونسقى. ولما كان جويكم مجرد تابع ومردد لبرادلى وهوزانكيت فإننا سنقصيه من دائرة بحثنا.

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التى اجتاحت الانجلترا إثنان هما برادلى وهوزانكيت. ولقد ذهب الكثيرون من مؤرخى الفلسفة، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن هوزانكيت كان تابعاً لبرادلى ومردداً له أو موسعاً ومحللاً لفلسفة برادلى ولنسقه الفلسفى.

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأى وذلك لعدة شواهد واضحة غاية الوضوح بينة وتكاد تكون بديهية.

حقاً إن بين برادلى وهوزانكيت إتفاقاً فى بعض الأسس، وفى بعض النظريات فالإنسانية عند برادلى «هى - على أى مستوى - عضوية»^(١). وهناك «حقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر، وفى تجمع المظاهر فى تلك الحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متفاوتة طبائعها المحددة لها»^(٢). والمظهر عند برادلى «لا يفقد فى المطلق، فكل مظهر يشارك فى وحدة المطلق ويكون ضرورياً له»^(٣). وبرى برادلى «أن كل ظواهر الخير تتضمن بعضها البعض، وكلها تشير إلى الوحدة التى تجعلها معقولة وكاملة»^(٤). وفى الأخلاق يقول برادلى «إن الخير هو المطلق منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية»^(٥). وفى الجمال يقول «ولا يمكن أن تقتطع الجمال، وتنظر اليه وهو فى انعزال مستقل»^(٦).

(1) Bradley; F. G. : Ethical Studies. P. 343

(2) Bradley; F. G. : Appearance and reality. P. 463.

(3) Ibid. : P. 412.

(4) Ibid. : P. 414.

(5) Ibid. : P. 433.

(6) Ibid. : P. 412.

فهذه كلها أفكار تجتمع في الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينها :

١- إن المصطلح الفلسفى الذى استخدمه برادلى غير المصطلح الذى استخدمه بوزانكيت برادلى يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية، أما بوزانكيت فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات.

٢- ولكن الاختلاف في المصطلحات لا يمثل اختلافا رئيسيا، فهناك خلافات فلسفية بين الاثنين؛ فالدهالكيتك عند برادلى فى ثورته العارمة وهو يهدم الكيفيات الأولى والثانية، والشئ والصفة ، والكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعى؛ يهدم أيضاً ويعصف بالدين بل بالله نفسه. أما بوزانكيت فأتجاهه المسيحى واضح كل الوضوح، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح.

٣- فرق برادلى بين الحكم والاستدلال؛ فالحكم عنده أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا أما بوزانكيت فلا فاروق عنده بين الحكم والاستدلال.

٤- أقصى برادلى من المنطق علم النفس، أما بوزانكيت - فى تأثره بفرويد - فقد آمن بعلم النفس وتحدث عن الشعور الإنسانى والخلفية الشعورية.

هذه الشواهد كلها، عدا الاختلافات فى تفاصيل مذهب كل منهما، تجعلنا نقرر بأن بوزانكيت لم يكن تابعا لبرادلى ومرددا له.

بل إننا لا نجد ذلك التوسع المذهبى فى فلسفة برادلى، إن برادلى لا يخصص كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال. أو بمعنى آخر إن برادلى لم يضع أمامنا

مذهباً فلسفياً متكاملأً أو نسفاً ناضجاً. ولكن هذا النضج إنما تم على يد بوزانكيث الذى رأيناه يضع بهجلاء وبوضوح وبنقاء مذهباً فلسفياً متكامل الجوانب منسق البنيان. لقد كانت نظرة بوزانكيث أكثر شمولية واتساعاً من نظرة برادلى، فجاء مذهباً الفلسفى الذى يختلف فى المصطلح وفى بعض الاتجاهات عن برادلى واسعاً ومتربطاً وكاملاً.

لقد ولد برادلى عام ١٨٤٦ وتوفى عام ١٩٢٤ ، وولد بوزانكيث عام ١٨٤٨ وتوفى عام ١٩٢٣. وعجباً أن يقال أن بوزانكيث أخذ من برادلى أو كان تلميذاً له وحياتهما متعاصره تمام المعاصره. والواقع أنه كانت بين الإثنين كما يقول متس تبادلات مشمرة فى الآراء كان «برادلى هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة»^(١). كما كان بوزانكيث يطلع على برادلى ويعجب بآرائه فهو يقول عن كتاب برادلى «دراسات أخلاقية» فى مقاله «الحياة والفلسفة» «إن الصفحة الواحدة من هذا الكتاب تقدر بمئة فى أى مؤلف آخر»^(٢).

وخير دليل على أن برادلى كان متأثراً ببوزانكيث خلاف هذا التعاصر الزمانى، وخلاف هذا التبادل المثمر فى الآراء هو اعتراف برادلى فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «مبادئ المنطق» بدينه لبوزانكيث فيقول «ولا يمكننى أن أختتم تمهيدى هذا بدون أن أقدم كل معانى الشكر إلى الدكتور بوزانكيث، وذلك لأننى أدين له منذ عام ١٨٨٣ وخصوصاً لأعماله المنطقية»^(٣).

(١) متس : ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، الباب الثانى ، القسم الرابع، ص ٤٢٩.
(2) Bosanquet; B. : Life and philosophy. In Contemporary British Philosophy. P. 59. (1924).

(3) Bradley : The principles of Logic Preface, P. Viii.

وينتج أن بوزانكييت لم يكن مردداً لبرادلي بل كان مستقلاً عنه، مختلفاً معه أحياناً، متفقاً معه أحياناً أخرى، ولما كان المذهب المثالي البوزانكييتي بهذه السعة والتنسيق والتكامل الأمر الذي لا نجده عند برادلي؛ فينتج أن بوزانكييت هو قمة المثالية الإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

* * *

الفصل الثالث

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

أولاً : مفاهيم الزمان والمكان

حيث أن ميتافيزيقا صمويل الكسندر تقوم على فكرة متصل الزمان المكاني أو المكان الزماني^(*)، فيلزم أولاً أن نعرض لمفاهيم الزمان والمكان.

يلذهب روزنتال ويودين في معجمهما الفلسفي إلى أن الزمان والمكان هما صورتان الخاصتان بوجود الأشياء أو الحوادث، وهذه الأشياء وتلك الحوادث تجدها في العالم الخارجى الواقعى. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الزمان والمكان كصورتين لإدراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الاتجاه المثالى، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الاتجاه الواقعى^(١).

ويرى لالاند Laland في معجمه الفلسفى والنقدى أن المكان وسط مثالى يتصف بطابع خارجية أجزائه، وفيه يتحدد موضع أو محل ادراكاتنا، وهو يحتوى بالتالى على كل الامتدادات المنتهية، وإنه نظام تساوق الأشياء فى الوجود ومعيتها الحضورية فى تلاحق ومماسه وتجاور وتقارن. أما الزمان فهو نظام تتابع الأشياء، أو الحوادث فى تتالى وتلاحق وتعاقب^(٢).

وبهنا الآن أن نبين أهم المفاهيم التى اربطت بالزمان والمكان، موجهين النظر منذ البداية إلى أن تبين هذه المفاهيم لا يعنى أن هناك زمان حقيقى وآخر غير ذلك. أو أن هناك مكان حقيقى وآخر غير حقيقى، بل إن الزمان والمكان تختلف وجهة النظر إليهما، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم.

(*) يستطيع القارئ أن يرجع إلى كتاب المؤلف الفرد نورث هولتهد : فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ لإدراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية.

(1) Rosenthal & Judin : Adictionary of philosophy (1967) P. 453.

(2) Laland : Vocabulaire philosophique et critique. P. 215.

١ - المفهوم العلمى للزمان والمكان

يحدد جان فال العلم بأنه «الفيزياء التى تعد الرياضيات أدواتها ولغتها ومن ثمة منهجها» ويرى روزنتال ويودين أن العلم هو «ذلك الضرب من ضروب الفكر أو الوعى الإنسانى الذى يمثل نسقاً System متقدماً.. ويعتمد صدقه على التحقيق التجريبي .. ويرتبط بالخبرة العلمية» والعلوم الفيزيائية تستهدف فى الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائى بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية، وقابلة للتحقق من صدقها^(٣) ولا بد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل الزمان والمكان والعلمية والمادة والطاقة... الخ، ولكنه حينما يتناولها، فإنه يتناولها فى أبعادها الفيزيقية الظاهرة، وسماتها الواقعية الخالصة، وتعبيراتها عن مظاهر ووقائع، ثم يحاول أن يجد العلاقات التى قد تنجم عنها واقعياً، ويصل إذا أراد بعد مستخدماً التجربة إلى قوانينه ونظرياته.

والعلم إذن لا يدرس زماناً كلياً عاماً، ولا يدرس مكاناً مجرداً تمام التجريد ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكري خالص، ولا عن المادة من منظور فلسفى، إن العلم يتناول هذه وغيرها فى إطار مواقف إمبيريقية وفى نطاق عمليات تجريبية يقول همبل (Hempel) إن المصطلح العلمى لا يكون له معنى إلا فى نطاق المواقف التجريبية^(٥).

ومن ناحية أخرى فطابع الاتجاه العلمى فى تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يحزره المنهج العلمى من تقدم لدى العلماء أنفسهم^(٦). ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهومهما العلمى تطوراً

3. Jean Wahl : The philosophers way. ch. xi.

4. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. P. 402.

5. Hempel, C.: philosophy of natural science, Introduction of philosophy series. ch. 5.

6. Zeller, E : Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 53.

هائلاً من العصور القديمة إلى نيوتن إلى انشتاين إلى بدايات القرن العشرين .. وسوف نتناول الآن بعض المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضيات والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا (٧).

(أ) المفهوم الرياضى للزمان والمكان :

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضى للمكان والزمان إلى المدرسة الايلىية وعلى وجه خاص إلى زينون الايلى : فقد ذكر أن الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية له من النقاط، والزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الآتات، وأن هذه النقاط وتلك الآتات ليست إلا كيانات تصورية أو تجريدية بحتة، وهى تمثل التصوير الرياضى بوجه عام، الذى ينظر إلى موجوداته باعتبارها كيانات تجريدية أو رياضية خالصة من ابتداء العقل البشرى. ومع أن زينون قد بنى على هذا حججه الشهيرة التى تثبت استحالة الكثرة والحركة إلا أنه لم يلاحظ أغاليل براهينه وعلى وجه خاص الخطأ الجوهرى الذى يخلط بين قابلية المكان والزمان للانقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهى لهما (٨) .. كما كان فيثاغورث ومدرسته لينة ثابتة فى تأسيس المفهوم الرياضى للزمان والمكان، وذلك بتقديره هو ومدرسته أن العالم كله عدد. وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة تجريدية للعالم والوجود.

والحق أن المفهوم الرياضى للمكان والزمان لا ينظر فى مطابقة المكان والزمان للواقع أولاً، ومن ثم أصبح الزمان مقولة مجردة تجزئاً مطلقاً، كما أصبح المكان كذلك. إن الزمان متصل متجانس مطلق، وكذلك المكان ومن حيث الخصائص يكون الزمان عند الرياضيين متصلاً فريداً واحداً البعد ويكون المكان متناظر الاتجاهات وله ثلاثة أبعاد.

لم يعد الزمان والمكان فى المفهوم الرياضى أكثر من رموز صورية لا معنى لها

7. Ibid : ch. 7.

8 Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. P. 426

الا في المعادلات الرياضية، كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الاتجاهات بالاضافة إلى المكان ثلاثى الأبعاد، بل وإذا أضفنا بعد الزمان إلى المكان حصلنا على متصل الزمان والمكان أو المكان الزمانى رباعى الأبعاد. والوجود المتعدد الاتجاهات صورة من صور وجود المادة أو الواقع المختبر فى العالم الخارجى، والوجود الثلاثى الأبعاد يظهر وجوده فى شتى أنساق الهندسة التى تتناول المكان بالدراسة^(٩).

(ب) المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان :

يؤكد المفهوم الفيزيائى الزمان والمكان على الأصل الفيزيائى بواسطة الرجوع إلى العالم الخارجى .. عالم الخبرة مستعينين بالمنهج العلمى القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء .. ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتين امبيريقيتين أو تجريبيين، تشتقان من التجربة، وتستمدان منها، قبل أى تدخل من عقل أو ملاحظ، وفى هذا قال منكوفسكى "Minkowski" أن نظرات المكان والزمان التى أود أن أعرضها عليكم إنبثقت من تربة الفيزياء التجريبية، وفى هذا تكمن قوتها^(١٠)، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين «لأن يهبطوا بالزمان والمكان من أعالي جبال الألب أى من أوليتهما وقبليتهما إلى الواقع التجريبي لكى يضعونهما فى حالة صالحة للاستفادة. وهكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى موضوعيين وواقعيين وخارجيين عن العقل وأفكاره الفطرية القبلية.

ويمكن النظر إلى العالم الفيزيائى على ثلاث مستويات.

المستوى الأول : هو المستوى البشرى العادى للنظر. وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط. Midicosm.

المستوى الثانى : مستوى الكون الأكبر Macrocosm.

المستوى الثالث : مستوى الكون الأصغر Microcosm.

⁹, Ibid : P. 36.

¹⁰. A.D. Abro : The evolution of scientific Thought. P.432.

وبالنسبة إلى المستوى الأول فإن حواسنا العادية تطلعننا وتقودنا إلى زمان يتتالى واحدى البعد ولا سبيلاً إلى الرجوع فيه، وإلى مكان ثلاثى الأبعاد، أى أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعننا على أن المكان والزمان مقولتان فيزيائيتان مطلقتان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الأخرى، المكان إمتداد متصل ثلاثى الأبعاد، والزمان امتداد متصل واحدى البعد. وهكذا «يمكننا القول بأن اعتقادنا فى ثلاثية أبعاد المكان، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية»^(١١) ويبين مارزينو وسميث إنشاق فكرة «الم متصل» هذه عن أساس حسى وواقعى فى المستوى الأول الذى نحن بصددده بقوله «أنه كلما لاحظ الانسان الكون المرئى حوله، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضى على نحو متصل فطيران طائر من الطيور، أو سقوط حجر من الأحجار، أو حركة نجم من النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على التابع المتصل من نقطة إلى أخرى»^(١٢)، ويقول A. D. Abro فى هذا المعنى «أن الاصوات أو الملموسات تتصل وتلج فى غيرها من أصوات وألوان وملموسات دون أية طفرات مباغته، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلاً حسيّاً»^(١٣).

أما المستوى الثانى وهو مستوى الكون الأكبر فإن التجربة تطلعننا على كون لا إقليدى (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الامر بالنسبة إلى المستوى الأول، وإنما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني، وهو رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الثلاثة وبعد الزمان الواحد، أو بمعنى آخر أصبح متصلاً رباعياً من نقاط ثلاثية الأبعاد مقروناً بمتصل من الآتات واحدى البعد.

11. Marzenou & Smith philosophy : of physical science in the 20 century from "The evolution of science (1936) PP. 385-386.

12. A.D. Abro : The Evolution of Scientific thought. P. 23.

13. Ibid : P. 29.

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فإنه يوجهنا إلى عالم غريب، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زمانى مكانى بالمقاييس العادية، انه يوجهنا إلى عالم ذرى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو إلى عالم الكترونات وهرتونات وبفلت من الحتمية والقوانين.

وهكذا يطلعنا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد واحد البعد، وطلعنا المستوى الثانى على متصل رباعى الأعداد، بينما يوجهنا المستوى الثالث إلى عالم لا يخضع لمكان فيزيائى أو زمان طبيعى.

(جـ) المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان :

إذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى يرتبط بمحسوساتنا فإن مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجى يرتبط بإحساساتنا.

وعلى هذا النحو يكون المكان فى حواسنا ومراكزها العصبية فى المخ أو الدماغ. يقول لالاند «يختلف المكان باختلاف الاحساسات المرتفعة والمنخفضة، اليمنى منها واليسرى، والأفقى منها والرأسى، وكل حاسة من حواسنا تكون على هذا النحو مكاناً فسيولوجياً»^(١٤). ومن هنا ذهب أرنست ماخ وبوانكاريه إلى التمييز بين مكان بصري، ومكان لمسى، ومكان لذوقى ومكان شمسى ومكان سمعى، كما تحدث ولیم جيمس عن مكانية احساساتنا وذهب إلى أن احساساتنا كلها، وليس الاحساس البصرى وحده، تتصف بالتجسمية والمقدارية والامتداد^(١٥).

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائى له، فبينما الأول داخلياً يكون الثانى خارجياً، وبينما يكون الأول متعلقاً بإحساساتنا يكون الثانى متعلقاً بمحسوساتنا.

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضاً على الزمان؟ أعنى أ يوجد زمان بالمعنى

١٤. Laland : Vocabulaire philosophique et critique. PP. 215-216.

١٥. Jean Wahl : The philosopher's way (Quantity and Quality) P. 90.

الفسولوجى ؟ يجيب الفسيولوجيون بأن المركب العضوى البشرى فيه ما يشير إلى هذا، فالمعضويات ممتلئة بالحركات الايقاعية كدقات القلب، والتقلصات الدورية، والحركات النفسية المتتابة، وأن الطفل يشعر بالآلام الجوع فى فترات دورية، كأنما هو ساعة مضبوطة يثق جرسها فى أوقات محددة. كما أن الحياة ذاتها وتقلباتها من ميلاد إلى فترة شباب تشير إلى شيخوخة إلى زمان فسيولوجى. ويرى الفسيولوجيون أن الوراثة فى كل نوع ما هى إلا ذاكرة فسيولوجية أو بيلوجية تحتفظ بماضى الآباء والاجداد، وتتدخل فى تشكيل حاضى الأبناء والأحفاد، وتحديد مستقبلهم، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضى بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجى. إن خطانا السوية تشير إلى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى فى الزمان، فإذا غيرنا ونوعنا فى ايقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجى. ومن ثم لا يلبث أن نرند تلقائياً إلى خطواتنا السوية التى تتطابق مع التالى المتجانس من آتات الزمان، ومن هنا يكون لدينا حاسة زمانية فسيولوجية أو زمان فسيولوجى.

(د) المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان :

يقول راسكن Raskin فى كتابه «عوامل كثيرة منظورة وغير منظورة»^(١٦) دعنا الآن نتساءل عن طول فترة الحياة ... والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية، وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر فى مراحل أثناء وجودها.. منها مرحلة تمثل طفولتها ومرحلة تمثل شبابها، ومرحلة تمثل شيخوختها ولكل منها عمره الخاص به، فالرمال على شاطئ البحر هى الحبيبات التى تتولد منها صخرة من الصخور، بينما يتمثل شباب الصخرة فى قطعة من الصخر الرملى، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملى صلب فيتمثل شيخوخة الصخرة. أى أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات

16. Edith Raskin : Many worlds Seen-and unseen : published by David Mack
uy Company, NewYork. 1954. Ch. I.

عمرها ... وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجى، لأن كل لحظة تمر لها أثر فى التثام حبات الرمل فى قاع المحيطات مثلاً لتعمل على تكوين صخرة فى المستقبل، ولكن هذا يأخذ وقتاً طويلاً جداً، فلا تكفى ملايين السنين لكى تصبح الصخرة غاية فى الصلابة بالية القدم. والوقت الذى يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف إلى عصرنا الذرى ليس إلا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجى.

إن الزمان الجيولوجى هو الزمان الذى بدأ مع تكون الكرة الأرضية إلى الآن، وهو يمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره، وكل كياناته من حيث البنية والتكوين، باعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية، نامية، يلفها التطور الشامل، ويختصنها العبورية الكونية الخلاقة. والمكان الجيولوجى وفقاً لهذا التفسير هو المكان التكويني أو البنيوى، فالموجودات على تنوعاتها واختلافاتها تتشكل وتتكون ليس فى زمان فقط وإنما فى بنية مكانية ذات مقدار وإمتداد وأبعاد ومواقع واتجاهات.

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميع الأشياء والموجودات زمانية مكانية البنية والتكوين، لا نستطيع أن نفصل فيها بين مكانها البنيوى وبين زمانها البنيوى أو التكويني. وهنا يوصلنا هذا المفهوم الجيولوجى إلى زمان مكاني أو مكان زمانى تتشكل إبتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات.

* * *

٢- المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان

وإذا كان المفهوم العلمى للزمان والمكان قد تناولهما بإعتبارهما راجعين للواقع أو الخبرة الحسية أو التجربة، فإن المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما بإعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين، وبإعتبارهما مقولتين وجوديتين بالمعنى

الامبريقى وبالتالي موضوعيتين عند الواقعيين. ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الأخرى : المكان هو نظام وجود الأشياء معاً أو تساوقهما فى الوجود Co-existence، والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succession أو تعاقبهما فى الوقوع، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لا تنقسم هى متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني^(١٧). وهذا الزمان المكاني أو المكان الزماني عنده هو الاصل والمادة الأولى التى تتشكل منها كل الموجودات. وهكذا تباينت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة، كل يدلى بدلوه حسب تأمله ومذهبه ونسقه الفلسفى، ولا غرابة فى هذا فالاختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصيل، ولا يراد للفلاسفة أن يكونوا نسخاً متكررة لبعضهم البعض.

ففى الفكر الفلسفى القديم يطالعنا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقى، وهو الحاوى للموجودات المتكاثرة، ومحل التغير والحركة فى العالم المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقى، كما أن الزمان فى عالمنا المحسوس هذا غير حقيقى أيضاً، إن عالم المثل عنده الفوق حسى لا مكاني لأنه مثالى أو روحى، وهو لا زماني بمعنى زماننا الأرضى، إنه أزلى أبدي. إن زماننا الأرضى ليس إلا ظلالاً لزمان حقيقى أزلى وأبدي عند أفلاطون^(١٨).

أما أرسطو Aristotle فقد عرف الزمان بأنه مقياس أو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها أما المكان عنده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوى وهو على نوعين : خاص : فلكل جسم مكان يشغله، ومشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر.

وفى الفكر الفلسفى الحديث نجد ديكارت Descartes يعطى إهتماماً خاصاً

(١٧) انظر كتاب الكسندر :

Alexander, S. : Space-Time and Deity.

18. Zeller, E. : Outlines of the history of Greek philosophy. P. 150.

للمكان وبخاصة في كتابة قواعد المنهج، حيث يقرر في القاعدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ضرورة أرجاع الموضوعات لدى دراستها إلى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها وضرورة إرجاع هذه المقارنات إلى متساويات. ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعي، دون الاكتراث بخواصه الكيفية، فيبقى لدينا الامتداد الهندسي ثلاثي الأبعاد، ولما كان المقدار الطبيعي إمتداداً هندسياً، ولما كان يتغير وتحول، فإن تغيره يكون حركة ديناميكية، أى حركة في المكان. وإذن «فليس الجسم وليست المادة شيئاً غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن»^(١٩) والذى يتغير تغيراً ميكانيكياً أى في مكان. إلا أن ديكارت رغم إحتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فإنه يذكر في التأمل الثانى أننى «... لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنسانى»^(٢٠)، ومعنى هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من أفكار العقل، فإن لم يكن لدينا الأفكار المسبقة الفطرية عن الدوائر والمثلثات فإننا لن نكتشفها أبداً ولن نعرفها فى عالم الخبرة الحسية أو العالم الخارجى.

ويتصور ديكارت الزمان على غرار المكان، ولكن الزمان صنو المكان هنا ما هو إلا الزمان الطبيعي الآتى، زمان الموجودات الظاهرية فى العالم الخارجى، الزمان المنقسم إلى آنات والذى نقيس به الحركة، ذلك أن ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسى، خصوصاً فى الدليل الثانى على وجود الله، حيث ينتقل فيه من الانسان الذى يحيا فى الزمان، زمان النفس، إلى أساسها وهو الله، والنفس جوهر مفكر... وإذن فليست إمتداداً أو شيئاً مما ينطوى فى فكرته على الامتداد، لأن الفكر عند تحليله لا يشتمل على شىء من الامتداد، كما أن الامتداد لا ينطوى على شىء من الفكر^(٢١)، والأنا المفكر لا يتحقق إلا فى اللحظة الحادثة للأبدية أو الحدى بالأبدية الخارجة عن الزمان الطبيعى.

(١٩) عثمان أمين ك ديكارت ، ص ٢٢٠.

(٢٠) ديكارت ، التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ٨٤.

(٢١) عثمان أمين، ديكارت، ص ١٥٥.

إن المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال : المكان هو الامتداد الهندسى ثلاثى الأبعاد، والزمان، زمان طبيعى وزمان النفس أو الزمان الحسى.

أما ليبنتز Leibnitz فلقد ذهب إلى أن المكان غير حقيقى وإنما هو مجرد نظام ترتيب المونادات Monads وتنظيم أوضاعها وتساققها فى الوجود، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب للظواهر أو الحادثات. أما سبب هذا النظام فهو الله أو الموناد الأعظم Great Monad الذى قرر منذ الأزل هذا النظام وفقاً لنظرية ليبنتز عن سبق التوافق Pre-established Harmony (٢٢).

أما كانت Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثيلنا. يقول كانط «أن الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر فى عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثيلنا» (٢٣) وفى نقد العقل النظرى الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتى الحساسية الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منهما. والزمان والمكان عند كانط صورتان أوليتان apriorie قبليتان ولا يرجعان بحال إلى العالم الخارجى وما نكتسبه من معارف منه أى أنهما ليسا بعديان، إنهما من الأفكار والقوالب الفطرية الموجودة فى العقل، أو ضمن الاطارات الفارغة التى تمتلئ من الخارج بواسطة الحواس.

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فقد أعطانا فلسفة ديهالكتيكية، أو حركية، تسير الحركة فيها على نحو ثلاثى. يقول رسل لقد كان جدل هيجل ثلاثى الحركات (٢٤) فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل (٢٥) كما أنه ربط ديهالكتيكة بالثلاثية (٢٦)، وبالفعل فإننا نجد

(٢٢) للمزيد من الإحاطة بعقود ليبنتز يمكن الرجوع إلى كتاب «ليبنتز» لفيلسوف الذرة الروحية، للمؤلف،

وفى عنايته الترجمة الكاملة لمقالة ليبنتز بالمونادولوجيا.

23. Kant : The prolegomena to any future metaphysics. P. 52.

24. Russell, B. : A history of western philosophy ch. xxii. P. 758.

25. Encyclopaedia Britannica. Vol. II. P. 382.

26. Findlay, J. N. : Hegel. are examination ch. iii. P. 63.

هيجل يقسم نسقه الفلسفى إلى أقسام ثلاثة : أولاً المنطق، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها، ثانياً : فلسفة الطبيعة وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها، وثالثاً فلسفة الروح : وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها (٢٧)، أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلى فإنه ينتقل من الفكرة Thesis إلى النقيض Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis.

وفى ما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فإن هيجل يخصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحديث عن الزمان والمكان، وهو يرى أن الطبيعة تبدى فى شكل إيجابى هو المكان Space وطبقاً للديالكتيكه يجب أن تنتقل إلى النقيض ونقيض ما هو إيجابى (المكان) هو الزمان الذى يكون هنا سلبياً ولا يمكن أن تتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما إلى الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكأن الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة. وهذه الثالوثية المرتبطة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات، وهكذا نسير فى طريق الجدل حتى نصل أخيراً إلى المطلق.

ولقد ذهب شوبنهاور Schopenhauer فى كتابه «العالم كإرادة وفكر» إلى أن كل ما هو موضوع للمعرفة، وبالتالى العالم كله، «ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الذات، ومدركاً بالنسبة للمدرك فالعالم فكرة، ويصدق هذا على الماضى والحاضر والمستقبل، كما أنه يصدق على الزمان والمكان، وهما اللذان لا تنشأ كل تنوعات وتكثرات عالم الظواهر إلا بهما» (٢٨). والمكان والزمان عند شوبنهاور صورتان للمعرفة لا تقومان إذن بالذات العارفة، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليان للمعرفة والإدراك فهما أوليان قبلان غير تجريبيين.

27. Wallace : The Logic of Hegel. PP. 28-29.

28. Schopenhauer ; The world-as will - and Idea (London). 1907.

أما برادلى Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان في ذاتهما على التناقض الذاتي «فنحن لا نكاد نعرف ماذا يعنى المكان، وإذا كان الامر كذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر»^(٢٩)، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان هل هو متصل أم منفصل؟ هل يرتبط بالقبل أو بالبعد؟ أم أنه في ديمومة مستمرة؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به؟ وينتهى برادلى بصدد الزمان إلى قوله «وهكذا فإن الزمان مثل المكان قد يظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقياً، بل أنه مظهر متناقض»^(٣٠) إن الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شيء مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق.

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيداً كاملاً بين الزمان والمكان، وقد قرر هرمان منكوفسكى في عبارة مأثورة له هذا المعنى بقوله : لقد أصبح المكان في ذاته مجرد ظلال، وكذلك أصبح الزمان ، وأن الاتحاد بين الاثنين فقط هو الذى يصبح له وجوداً مستقلاً. وهذا الاتحاد هو الذى أطلق عليه المتصل الزماني المكاني Spece-Time^(٣١) . وهذا المتصل الزماني المكاني سيكون رباعى الابعاد وهو يمكننا كما يقول أنشتاين من تحديد موقع كل الأحداث التى بشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائى تحديداً دقيقاً.

أما الفيلسوف الفرنسى الكبير هنرى برجسون Henri Bergson فلقد أمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلسفات السابقة فهو يرى : أنه لا وجود إلا بالزمان وعلى أساس الزمان، سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمى بأسره. وواضح أن الزمان الذى يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه بالديمومة Duree ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الأمر عند شوبنهاور أو كانط.

29. Bradley, F. H. ; Appearance and Reality. Oxford. P. 32.

30. Ibid ; P. 36.

31. Encyclopaedia Britanica. Vol. 21. PP. 103-105.

إن الزمان الحقيقي هو الزمان الحى المشخص .. زمان الواقع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحدسه النفس وتحياه تجربة باطنة، فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجوديه وليست معرفية كما أسلفنا.

وينبغى أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى، وبين الزمان الخارجى الذى تتصوره على غرار المكان فى حين أنه يجب تخليصه من المكان. ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان، بل إن برجسون ينتقد بشدة الزمان المكائى الذى نادى به نظرية النسبية ويرى أن الزمان متباين تماماً عن المكان فبينما الأول ممتد وكيفى يكون الثانى ممتداً وكمياً. كما يرى برجسون أن الزمان المكائى ليس حقيقياً لأنه زمان سكونى استاتيكي يقبل القسمة، فى حين أن زمان الديمومة .. الزمان الحقيقى فهو زمان تطورى حركى حى لا يقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقى - زمان الديمومة - نصل إليه عن طريق الحدس لأن الديمومة إتصال كيفى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد ... إنها إتصال غير منقسم .. إنها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية وخلاقة، كما تتصف بالجدة المستمرة ولا يمكن ردها إلى أبسط منها.

ولا يمكننا أن نتبع الزمان والمكان فى الفلسفة الوجودية برمتها، نظراً لتشعباتها وتعدد أعلامها، وسوف نقتصر هنا على دراسة الزمان والمكان عند كيركجارد Kierkegard وهيدجر Heidegger وسارتر Sartre وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية ... حياة الذات الوجودية الشاعرة .. حياتها الفردية المشخصة تقوم على آتات الزمان الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل على إختلاف فيما بينهم.

فبينما أكد كيركجارد على أهمية اللحظة التى هى عنده أساساً اللحظة الدينية لحظة الحلول الدينى، نجد هيدجر قد أدرك التمايز بين اللحظات الوجودية الثلاث التى تكون زمانية. الوجود النفسى إلا أنه يعتبر الحاضر لحظة تتكون وتشكل بواسطة

الماضى والمستقبل، فالحاضر الوجودى أو الشعورى نزوع نحو المستقبل، وهو يتحدد فى الوقت نفسه بالماضى، أما سارتر فلقد خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لا يمكن أن ينحصر فى ماضيها إذ الماضى لا وجود تنبذه الذات.

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان، وليست مقولة عقلية أو مجرد إطار فكرى ينتظم الموجودات، إلا أن الزمان نسيج الوجود النفسى، أو الوجود الشعورى المشخص، فالوجود زمانى، والزمانى وجودى (٣٢).

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعيين، لا منفصلان عن المادة بل إن المادة ذاتها ليست إلا مجلى تبدى فيه كليتهما وعموميتهما. المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحد البعد، يعبر المكان عن تواجد الأشياء المادية فى تقارن، وتجاور، ويعبر الزمان عن تتابع الأشياء وتواليها وجدليتها المادية، والحركة عند الماركسيين وأصحاب المادية التاريخية والمادية الجدلية هى ماهية الزمان والمكان. فليس ثمة انفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان.

وهكذا يصبح الزمان والمكان عند الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعى الشئى المادى، وهما صورتان جدليتان الطابع، تاريخيتان المسار، لا تنفصلان عن المادة والحركة، وما الزمان والمكان العقليان إلا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحملان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ما هو إلا ناتج من نواتج المادة.

وهكذا يتضح مدى إختلاف الفلاسفة فى النظر إلى الزمان والمكان؛ فمن زمان ومكان غير حقيقيين إلى زمان ومكان هما كل الحقيقة، من زمان ومكان منفصلين إلى زمان ومكان مرتبطين، من زمان ومكان استاتيكيين إلى زمان ومكان ديناميكيين جدليين، من زمان ومكان معرفيين إلى زمان ومكان وجوديين، من زمان

(٣٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب هيدجر من Existence and Being (Chicago 1949)

فهو بمثابة تقديم طويل عن حياة هيدجر ورأيه فى الوجود والزمان.

كيفية إلى زمان كمي، ومن زمان روحي إلى زمان مادي، من زمان أولى إلى زمان
بعدي، وكذلك الامر بالنسبة إلى المكان.

٣- المفهوم السوسولوجي للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والانثروبولوجيا إيجاد مفهوم آخر للزمان والمكان
وذلك بإرجاعهما إلى مصادر وأصول سوسولوجية، فلقد وجد دوركايم
Durkheim أن مقولات الفكر إجتماعية المصدر، فلقد ولدت مقولات الفكر،
ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان، في باطن الدين، ونشأت عن الدين فهي
اذن نتاج للفكر الديني، والدين خير ما يمثل المجتمع، إذ أنه ظاهرة إجتماعية من
الطراز الأول، نشأت عن المجتمع، ومن هنا كان ما ينشأ عنها إجتماعي الأصل
بالطبع ومن ثم فمقولات الفكر إجتماعية^(٣٣).

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwachs إلى أن الزمان والمكان إطاران
إجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الاطار الذي تختزن فيه الذكريات الاجتماعية،
وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافي أو
الحضاري للمجتمع الانساني^(٣٤)، ومن هنا ينتهي هاليفاكس إلى إرجاع الزمان
والمكان إلى أصول إجتماعية.

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الاندمان Andaman إلى أن
الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطابع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبعاً
بعناصرها^(٣٥) اما ايغانز برهتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النور Nuer إلى
تقرير وجود الزمان البنائي Structural time من جهة والزمان اليمكولوجي
Ecological Time من جهة أخرى. والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائي

33. Durkheim, E. : Les formes Elémentaires de la vie Religieuse (Paris 1912).
PP. 12-14.

34. Hallwachs, M. : Le cadre social de la Memoire (Parise 1935). PP. 27-28.

35. Radcliff Brown : Andaman Islanders (Free press 1948). P. 332.

للمجتمع، أما الثانى فإنه يرتبط بزمان الطبيعة وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية وتتابع السنين (٣٦).

أما المكان فقد رفض دور كايم المفهوم التصورى للمكان عند الفلاسفة، لكونه إطاراً صورياً فارغاً من المحتوى الواقعى الحى وتجانسه الذى لا يسمح بالتحديدات فيه، وينادى بمكان سوسيولوجى يقبل التقسيمات لكونه غير متتابع ويسمح لنا بتحديد الاتجاهات والمواضع وكذلك متابعة علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.

ومتصل الزمان المكاني عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكاني ذو بعدين هما زمن المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو إجتماعية المكان .. وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم وعلاقات وقيم.

٤- المفهوم الدينى للزمان والمكان

ويظهر الأديان السماوية، ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان ... مفهوم أكثر رحابة وأعظم إتساعاً بزمن خالد ومكان آخر غير الذى نحياه فى عالمنا هذا. كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومي الزمان والمكان بالمعنى الدينى وهى مشكلة المصير، فلقد بينت المسيحية أن الزمان ينقسم إلى زمن ينطوى على ماضى بدأ من خلق آدم حتى هبوطه على الأرض، وزمن ينطوى على فترة ممتدة من الهبوط إلى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ.

وقد جاء الإسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان والمكان على الإطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الإسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الدينية الثنائية للعالم إلى عالمين : عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء،

36. Evans Prichard : The Nuer (Oxford-clarenon press 1950) PP. 99-100.

فى العالم الأول خلق الله آدم وفى الجنة الأولى كان وزوجه يحيا «فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» (٣٧)، وكانت خطيئة آدم وحواء وهبوطهما إلى دار الفناء، وبعد أن تكاثر الناس أرسل الله لهم الرسل «ثم أرسلنا رسلنا تنورا» (٣٨) ثم كانت البعثة المحمدية آخر الرسالات، ومن إتبعها دخل الجنة ومن خالفها كان مصيره النار، وذلك يتم كله فى يوم الحساب «وإنقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون» (٣٩).

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضى الخطيئة الأولى لآدم إلى الهبوط إلى الدنيا إلى البعثة المحمدية إلى يوم الحساب، وهذا الزمان زمان دينى أبدي خالد. إلا أن القرآن الكريم أشار إلى الزمان الطبيعى الفيزيائى من ناحية، والزمان الذاتى للوجود الفردى من ناحية أخرى، ويحدد الزمان الأول يقول عز وجل «إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض» (٤٠)، كما يقول سبحانه «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون» (٤١). وفى الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل «هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب» فالدنيا إذن زمنية مكانية البنية تحسب بالسنين والشهور والأيام، ومواضعها خلقت على أبدع نظام ممكن.

وفيما يتعلق بزمان الوجود الفردى نجده سبحانه وتعالى يقول : «ولقد خلقنا

(٣٧) سورة طه آية ١٢٠.

(٣٨) سورة المؤمن آية ٤٤.

(٣٩) سورة البقرة آية ٢٨١.

(٤٠) سورة التوبة آية ٣٦.

(٤١) سورة يس آيات ٣٧ - ٤٠.

الإنسان من سلالة من طين، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيامة تبعثون» (٤٢). ويمكننا هنا أن نتبين ترابط الزمانية الفيزيائية بزمانية التكوين الخلقى للوجود الإنساني أو الزمان الفسيولوجي.

والمكان يتخذ المعنى الديني هنا في الإسلام، إن المكان هنا مرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخر إلا تلك الأمكنة التي شرفها الله بقدسية خاصة مستمدة من الدين «جعل الله الكعبة البيت الحرام قيام للناس» (٤٣)، «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود» (٤٤). «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكراً عليم» (٤٥). والمكان في الإسلام علاقة على هذا مكانان : مكان دنيوي، ومكان أخروي هو الجنة.

وهكذا فإن الزمان والمكان بالمفهوم الديني مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للإنسان وقيمتيه ومصيره. ولقد إهتم الإسلام بالوجود الفردي ومصيره، وحل صراعات هذا الوجود بين التناهي الزماني والمكاني له وبين اللاتناهي والخلود، وحل مقولات الايمان والتقوى والصبر والإحسان محل مقولات القلق والخوف والفزع والجزع.

* * *

(٤٢) سورة المؤمنون آيات ١٢ - ١٦.

(٤٣) سورة المائدة آية ٩٧.

(٤٤) سورة البقرة آية ١٢٥.

(٤٥) سورة البقرة آية ١٥٨.

٥- المفهوم الفنّي للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان شاعراً أو أديباً أو نحاساً أو رساماً أو موسيقياً ... إلخ لغة الزمان والمكان لكي يعبر عن تجربة زمانية أو مكانية، فالشعر مثلاً ما هو إلا محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسى أو الديمومة الشعورية ... أو هو محاولة لإلتقاط إيقاعة من إيقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية. كما أن الموسيقى تعبر عن الحان عشناها بوجودنا نسينا فيها زماننا ومكاننا .. وهكذا ينظر الفنان إلى الزمان والمكان باعتبارهما قالبيين فنيين يصوغ فيهما فنه أو يتمالى عنهما إذا شاءت له قدرته الإبداعية الفنية.

٦- المفهوم الدوقى أو الصوفى للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقى أو عشقى .. هو زمان الاحوال والمقامات النفسية هو زمان كيفى لا أثر فيه لزمان كمى أو تصورى أو فيزيائى. إنه محاولة للتخلص من كل أثر للزمان الكمى والفيزيقى، والعلو دائماً فوق هذا الزمان المحدد المتناهى إلى زمان فوق طبيعى أو لا زمانى إن صبح القول ... زمان لا متناهى .. وهو الأبدية أو الاتحاد بالله بحدس مباشر.

إن المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي أو التصورى، ثم يحاول الفناء فى زمان ومكان الذات نفسها، أما فى البقاء للحظة الفوق زمانية، وآما بالالتقاء بلحظة ومكان الآبدية. إن الزمان والمكان الطبيعيين والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على معارج الوجود الروحى. وهنا تكون مجاهدة النفس دائماً للتخلص من كل أثر لهذا الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكانى والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق الزمان وفوق المكان.

٧- المفهوم الاسطورى للزمان والمكان

وفى عطلا العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر، وهنا كان إغراق العالم اليونانى القديم فى تفسير الظواهر الطبيعية والكونية وفق نواميس فوق طبيعية

تمثل فى آلهة أسطورية تعيش فوق جبال الألب. لقد صورت الأساطير القديمة كرونوس آلة الزمان لبناء للسماء، وصورت هذه الأساطير كرونوس بملتهم أبناءه. ومعنى هذه الأسطورة هو إستيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك إمتلاك الإلياذة والأودسة بأساطير تحيط بالزمان والمكان.

وفى عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتتهوى قيود الجسمية كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتسبح فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات وكيانات تطوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود وتعاقد فى ساحة الخلود أزليتها وسر مديتها اللامتناهية. لقد حاول الانسان بالأسطورة أن يتغلب على تناهى الزمان خصوصاً إذ واتته الشيخوخة، وعلى تناهى المكان الذى يقيده، فإنتهى إلى زمان خيالى ومكان أسطورى يسبح فيهما بخياله، ويخلق بواسطتهما فى سماء لا متناهية الأفق، غيبية الاتجاه والمدى.

٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان، منها المفهوم التاريخى الذى يتجه إلى دراسة الزمان الانسانى وخصوصاً ما يتعلق منه بالماضى كما يتجه إلى دراسة المكان الذى وقعت عليه الحوادث التاريخية. ومنها المفهوم الجغرافى فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقته بسطح الأرض وإثاره على الانسان، ويتحدث الجغرافيون عن مكان إقتصادى ومكان إستراتيجى ومكان حضارى ومكان تاريخى دينى ... إلخ ومنها المفهوم الإقتصادى فالعملية الإقتصادية تقوم أساساً على العلاقة بين الزمان والمكان كعنصرين طبيعيين. وهدف الإقتصاد هو الحصول على أكبر قدر من الانتاجية فى أقل وقت ممكن. ومنها المفهوم التخطيطى فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدى أو قصيرة المدى زمانياً كما يعتمد على ما يتيح المكان من إمكانيات. ومنها المفهوم السياسى إذ السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية ... إلخ.

٩- رأينا في حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها

ولنا أن نتساءل الآن أى هذه المفاهيم حقيقى وأبها غير حقيقى ؟ الحق أنه رغم تغير المفاهيم المرتبطة بالزمان والمكان ورغم تعددها وتشعبها على نحو ما أسلفنا. فإننا لا نستطيع أن نقول أن هذا حقيقى وذاك غير ذلك، إنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة واحدة هي حقيقة الزمان والمكان. ومهما تنوعت الآراء واختلفت الأفكار فإن هذا لا يعنى تنوعاً فى الزمان أو اختلافاً فيهما، إنهما حقيقة قائمة مهما تباينت الآراء حولهما، وتعددت الأفكار بصددهما، إنهما حقيقة واقعة مهما اختلفت وجهات النظر التى تقتطع منهما أجزاء وتركز عليها تماماً كالإنسان فهو حقيقة واحدة واقعة مهما تعددت وجهات النظر إليه.

ثانياً

الزمان المكاني عند صمويل الكسندر

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية فى الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان، وهو يرى أن الزمان المكاني Space-Time أو المكان الزماني Time-space هو الذى تشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكييفياتها المتباينة، فالوجود زماني مكاني أو مكاني زماني، كما أن الزمان المكاني أو المكان الزماني وجودى. وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر فى الزمان والمكان كما عرضها هو فى كتابه الرئيسى «المكان والزمان والألوهية» (*) Space-Time and Deity فتتحدث كما تحدث الكسندر عن

(*) يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافيزيقا الكسندر كلها، وهو عبارة عن مجموع محاضراته التى القاها فى

Glasgo بهنرود Gifford فى ما بين عامى ١٩١٦، ١٩١٨، والكتاب ينقسم إلى مجلدين،

والمجلد ينقسم بدوره إلى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من المجلد الأول يدور حول الزمان المكاني

الزمن المكاني الفيزيائي Physical space-time أولاً ثم نتناول الزمن المكاني العقلي Mental space-time ثانياً ونعرج ثالثاً على الزمن والمكان الرياضيين Mathematical space and time ثم نتناول طبيعة المقولات Nature of categories وهي عند الكسندر بمثابة كيافيات أساسية للزمن المكاني : كما نعرض أخيراً لتصور الكسندر عن الألوهية Deity من منظور الزمن المكاني.

١- الزمن المكاني الفيزيائي

يقول الكسندر أن المكان والزمن كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحي الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانات أو صورتان للوجود، الأول منهما تشغله الأجسام والثاني تشغله الحوادث في زمان أو لحظات. وهذه الحوادث إما أن تكون خارجية External فيزيائية أو عقلية داخلية Mental. ثم يذكر الكسندر أنه سوف يتناول الزمن والمكان بالمعنى الفيزيقي أولاً تاركاً تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلي إلى ما بعد. وأنه حينما يتناول المعنى الفيزيقي للزمان والمكان فلا بد من أن ينظر فيهما في ذاتهما، وأن يتناولهما في تجرد تام عن الأجسام التي تشغل المكان وعن الحوادث التي تشغل الزمان ثم يقرر أن النظر المجرد للمكان والزمان يمثل صعوبة عاتية، وربما اعتبره البعض نظراً غير مشروع Illegitimate، وذلك لأننا تعودنا ألا ننظر إلى الزمان والمكان في ذاتهما بغض النظر عما يشغلهما بل إن عاداتنا العملية توجهنا دائماً نحو دراسة ما يحويهما الزمان والمكان من حوادث وأجسام^(١).

=/=

Space-time بينما يدور الكتاب الثاني منه حول طبيعة المقولات Nature of Categories

أما الكتاب الثالث (الأول من المجلد الثاني) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبريقي The

order and problems of Empirical بينما يدور الكتاب الرابع (الثاني من المجلد الثاني)

حول الألوهية Deity .

1. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 3.

ولقد قرر برادلى أيضاً شيئاً قريباً من هذا حينما قال من بواعث مختلفة وأن المكان الفارغ - المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو العضلية) والذي هو شيء فى ذاته أكثر من أن يكون مكانياً - هو تجريد غير حقيقى ولا يمكن أن يقال أنه يوجد نظراً لأنه لا يمكن أن يكون له بذاته أى معنى (٢).

إلا أن الكسندر يعود ويقرر أن فحص المكان والزمان فى ذاتهما مجردين من كل الكيفيات، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس تجريداً أو فحصاً غير مشروع. إن هذا لا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحادثات فى طابعها الأبسط ولا أكثر أولية (٣) ذلك

الذى يتمثل فى متصل المكان الزمانى. ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرة الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية العنصرية موجودتان فى العقل. أنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان فى ذاتهما صورتان للأشياء المادية وللحادثات Events موجودتان قبل أن يوجد العقل.

والامتداد الفيزيقي Physical extension (المكان) الذى نخبره هو شيء تشغله الاجسام وتتحرك فيه، ويحتوى على أجزاء متميزة، ولكنه يكون مع ذلك متصلاً، لا تشير تمايز الأجزاء فيه إلى وجودات منفصلة، ولكنها تشير إلى لا نهائية. حقاً أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطاً فى المكان، ولكن هذه النقاط تكون مع ذلك متصلة Co-existence إذ أن أجزاء المكان متساوقة فى الوجود Continuous أو متآزرة فيه ومتراطة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الزمان أو الديمومة، فهو متصل لا تمايز ولا إنعزال لأجزاء فيه، وإذا إستطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه إلى لحظات وآنات فإن هذه

2. Bradley : Appearance and reality. P 23.

3. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 39.

اللفظيات وتلك الآفات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل لا نهائى فالزمان لا متناهى كالمكان^(٤).

ومع أن الحواس تطلعننا على زمان متناهى ومكان متناهى إلا أن الخواص ذاتها تريننا أيضاً متصل المكان والزمان ولاتناهيتهما، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه فى عالم الخبرة كما أنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل فى العالم الحسى، فكل زمان أو مكان متناه متصل إتصلاً حسيّاً مطرداً بعالم لا متناهى، وكل زمان أو مكان جزئى يكون محتوياً فى كل متصل. وفى هذا المعنى يقرر ديكارت «أن العالم (لا محدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداد»^(٥). كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة لا متناهية ولا يمكن أن نقف عند آن منها، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبداً إلى ما لا نهاية يقول رايت «يتكون الزمان مما هو لا متناهى من الآفات ... المتصلة الديناميكية، ويتكون المكان مما هو لا متناهى من النقاط المتصلة»^(٦).

الزمان والمكان الفيزيقيان إذن متصلان ولا متناهيان، وبضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين خاصية أخرى رئيسية هى أن الزمان لا يوجد بدون مكان، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان. يقول الكسندر «لا يوجد آن من آفات الزمان بدون موضع فى المكان، ولا توجد نقطة من نقط المكان بدون آن زمانى، فليس ثمة آفات بذاتها أو نقاط بذاتها، إن ما يوجد فقط نقاط آنية، أو آفات مكانية Point Instants^(٧) وبلغه أخرى لا يوجد إلا مكان زمانى أو زمان مكانى، أو يكون المكان فى الزمان Space in time أو يكون الزمان فى المكان Time in space. إلا أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعنى أن لكل نقطة لحظة معينة

4. Ibid : PP. 39 - 40.

(٥) عثمان أمين : ديكارت. ص ٢٢٤.

6. Wright : A History of modern philosophy. P. 583.

7. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 48.

واحدة، وأن لكل لحظة معينة نقطة محدودة، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط، والنقطة الواحدة تقع في عدة آنات^(٨).

والمتصل الزماني المكاني رباعي الأبعاد، للمكان ثلاثة أبعاد، وللزمان بعد واحد ولكن بعد الزمان لا يضاف إضافة خارجية إلى أبعاد المكان، وبالمثل لا تضاف أبعاد المكان إضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية، وكما أشار إلى ذلك منكوفسكى وآنشتين، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان، والمكان لا يمكن أن يكون مكاناً دون أن يكون زمانياً، إننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملئ بالزمان والزمان ملئ بالمكان وأن الزمان والمكان ملاء كامل Plenum لا خلاء فيه^(٩).

وإن قيل بوجود خلاء Vacuum فإن الكسندر ينكر هذا تماماً لأن ذلك الخلاء إذا كان موجوداً فلا بد أن يكون هو ذاته جزءاً من الزمان المكاني وليس الخلاء إذا تصورناه إلا فاصل بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذي يكون خالياً من الأشياء أو الحوادث، ولكنه ممتلئ تماماً بالزمان المكاني، هو ملاء كامل واذن فلا خلاء. وفي هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء، وفي القول بالخلاء تناقض إذ أن الخلاء يستلزم إنعدام المادة، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد^(١٠).

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة ومسرحها، وهما معاً حركة ونسق للحركات بل هما أصل حركية العالم، تلك الحركية التي تصدر عن تزاوج الزمان والمكان.

ويستطرد الكسندر قائلاً «إن الزمان المكاني الكلي Total Space-time هو تركيب من كل الأزمنة المكانية الجزئية أو شذرات الزمان المكاني.. وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكاني ليس إلا كل الزمان المكاني بإعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات»^(١١) وعلى هذا النحو تطلعنا الخبرة عند

8. Ibid : P.49.

9. Ibid : ch. II. P 65.

(١٠) عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٥.

11. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 76-77.

الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقتطع من المتصل الكلى للزمان المكاني بواسطة التجريد نقاطاً وآنات ولكن الخبرة ترينا أيضاً أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط الآنية متصلة ومتراصة ارتباطاً وثيقاً، وينتج عن ترابطها العالم الكلى ... عالم الزمان المكاني، فكل نقطة آنية زمانها مكاني، ومكانها زماني، وكل عنصر منهما يحيلنا إلى الآخر، فالعنصر الزماني يحيلك إلى العنصر المكاني، والعنصر المكاني يحيلك إلى العنصر الزماني، إن عالمنا المتصل هذا .. عالم الزمان المكاني تلج فيه النقطة الأخرى، وبلج فيه الآن أنا آخر في إتصال وديمومة ولا تناه كامل، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان وتكرر كل آن عبر كل المكان (١٢).

ولما كان الزمان يتكرر أصلاً في المكان والمكان يتكرر أصلاً في الزمان فمن المستحيل على الإطلاق أن نتكلم عن زمان بذاته ومكان بذاته، وهما مستقلان تماماً بعضهما عن الآخر، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلاً عن الآخر، وما الفصل بينهما إلا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظري الخالص المبتعد تماماً عن الواقع وعن مجال الخبرة.

ونستطيع الآن وما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

(أ) يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجى الفيزيائى الذى تظهره لنا حواسنا ويقع فى دائرة خبرتنا العادية.

(ب) المكان والزمان الفيزيائيان كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان، المكان متصل الامتداد اللامتناهى والزمان متصل التتابع أو الديمومة اللامتناهية، وإتصالهما ولا تناهيهما صفتان تجريريتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية. والمكان والزمان بوصفهما هكلان أوليان قبليان، والأولية والقبلية تعنى هنا أنهما سابقان فى وجودهما الحقيقى على أى تدخل من الذات المدركة، فالعالم الزماني المكاني موجود قبل وجود العقل المدرك، وهذا هو أساس موضوعية الزمان والمكان.

(ج) المكان والزمان على هذا النحو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائي، ولا يمكن أن يكونا صيغتان صوريتان أو مقولتان ذهنيّتان، أو شرطان للمعرفة أو إطاران إدراكيّان كما رأى أصحاب الاتجاه النقدي (كانط) أو الاتجاه المثالي.

(د) الزمان ديمومة متصلة متتابعة لا مرتدة ومطرده والمكان متصل من النقاط لا يحدها حد، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقين عن الخبرة التجريبية.

(هـ) إن الزمان والمكان في ترابط لا ينفصم عراه، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهي الزمان المكاني أو المكان الزماني وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط تجريبي.

(و) ويتبع عن هذا أن الزمان المكاني لا يتكون من نقاط وأنات بل الأصح أن نقول أنه يتكون من امتدادات وديمومات مترابطة ترابطاً وثيقاً. وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون امتدادات ديمومية.

(ز) إن العالم أو الزمان المكاني حركة بلا توقف، صيرورة مستمرة وتدفق دائم. والزمان مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها، فالعالم إذن حركة خلاقة، وجدة دائمة وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لأنات الزمان بين نقاط المكان.

(ح) ليس ثمة زمان خال، أو مكان خال، أو زمان مكاني خال، فالعالم الفيزيائي الزماني المكاني أو المكاني الزماني ملاء كامل لا خلاء فيه.

(ط) ليس ثمة سكّون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا زمان والزمان مصدر الحركة في إنصالة المكان، والمكان محل الحركة أو مسرحها كما ذكرنا من قبل. والسكّون ليس سلباً للحركة بل أنه نوع من أنواع الحركة

... إنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية.

(ى) إن الزمان المكاني أو العالم الفيزيائي تاريخي تماماً لأنه حركي، إنه تقدم مستمر ذو اتجاه مطرد في عملية تجدد وخلق مستمر.. إنه تقدم في ديمومة شاملة لأنات الزمان الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل التي تنتشر عبر نقاط المكان في تداخل وتكامل تام .. أنه ديمومة تولج الماضي في المستقبل عبر الحاضر:

(ك) إن متحصل الزمان المكاني هو أبسط وحدة ممكنة، وبالتالي لا يمكن ردها Irreducible إلى أبسط منها .. إنه الطبيعة البسيطة الأولى التي تركبت عنها ولإبتداء منها كل الأشياء والحوادث بل والعالم بأكمله.

(ل) ومادام متصل الزمان المكاني هو أبسط وحدة ممكنة فهو لا يمكن تعريفه أو هو لا يقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه بسراً.

(م) ولما كان الزمان المكاني ليس إطاراً حاداً للوجود، أو شرطاً صورياً للمعرفة، أو علاقة أو نسقاً من العلاقات أو قانوناً عاماً للظواهر الفيزيائية وغيرها، فإنه يكون عند الكسندر فرضاً يتخذه لإقامة الوجود بأسره، أو مادة أولى تتشكل منها الموجودات وتتكاثر، فالموجودات كلها ليست سوى مركبات أو تشكيلات زمانية مكانية متناهية تنشأ وتتكاثر في صيرورة متصلة لا متناهية، وفي كلمة واحدة فإن الزمان المكاني نسيج الوجود الفيزيائي ومادته الأولى ولا وجود إلا به وعلى أساسه وليس فقط فيه أو معه.

٢- الزمان المكاني العقلي

يعنى الكسندر بالزمان العقلي أو النفسى Mental psychological time ذلك الزمان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية، ويعنى بالمكان العقلي Mental Space المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلي يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي فإن الكسندر يأمل فى أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلي هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي. إن الزمان العقلي لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلي تماماً كما وجدنا الأمر بالنسبة إلى الزمان المكاني الفيزيقي، وأن زمان الحوادث العقلية مكاني، ومكانها زماني، بل وأكثر من هذا فإننا تأمل فى أن نبين بأن الزمان العقلي والزمان الذى يحياه العقل أو يتعقل فيه عقله ما هو إلا مجرد جزء من الزمان الفيزيقي، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلي (١٣).

إن العقل كمتصل تجريبي Experienced countinuum للافعال العقلية هو سلسلة زمانية، وبهذا المعنى يكون فى الزمان، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه. والاتصال العقلي أو الشعور بالاتصال يكون عن طريق الذاكرة Memory أو أى طريق آخر، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة فى عقل سوى إلا وتكون مترابطة ببقية الحوادث العقلية، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحوادث أو مستقبلها.

والإتصال العقلي الزماني حركي وفي صيرورة مستمرة، وليس ثمة أى سكون فى العقل إذ العقل ذاته مسرح للحركة والتحول إنه حركة بلا نهاية (١٤) والحق إنه لا غرابة فى هذا خصوصاً إذا علمنا أن الزمان الذى فيه نستبطن عقلنا أو نحيا

13. Ibid : ch. III. P. 39.

14. Ibid : P. 95.

فيه تجربتنا الداخلية ما هو إلا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائي الذي تقع فيه الحوادث الخارجية، ذلك إن الخبرة المباشرة ترينا كيف أن الموجود الذاتي أو الداخلي، والموجود الخارجي الذي تتأمله الذات يمكن أن يتساوقا في الحضور، وهذا التساوق الحضورى Compresence أو المعية Togetherness الحضورية لهي خير دليل على ترابط الزمان العقلي بالزمان الفيزيائي في الزمان الواحد one time، أى ترابط الزمان الداخلي بالزمان الخارجى .. زمان التأمل بزمان الشيء الذي يتم تأمله، وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته في الحضور وفي علاقة زمانية، مع تلك الموضوعات.

هذا فيما يتعلق بالزمان، ولو عدنا الآن إلى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانياً وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذي يستبطن فيه ذاته زمانياً^(١٥) فكما أن العقل يحيا داخلياً في ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة في زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتي فإنه يحيا داخلياً في مكان الاستبطان الذاتي أو مكان التجربة الداخلية في امتداد أفعاله وحالاته، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متتابع الخاصية، فثمة قضيتان إذن الأولى: أن العقل يكون في الزمان أو أنه زمانى، والثانية: أن العقل ممتد في المكان أو أنه مكانى.

وتطلعنا التجربة - يقول الكسندر - على أننا نحيا داخلياً في زمان ممتلىء بالحدوثات العقلية، كما نحيا داخلياً في مكان أو امتداد ممتلىء بهذه الحوادث أيضاً^(١٦).

ونفس ما وجدناه في الزمان العقلي من حيث تساوقه الحضورى مع الزمان الفيزيقي في الزمان الواحد One time نجده هنا أيضاً فيما يتعلق بالمكان العقلي فنحن في ادراكنا لامتداد أو مكان فيزيائى خارجى، نكون على دراية في تجربتنا الداخلية بمكان داخلى، هو مكان الباطن بإعتباره مرتبطاً بامتداد لموضوع فيزيائى والآنناتن يتربطان داخل المكان الواحد One space الذى يشملهما معاً، فهما معاً، (مكان التأمل ... مكان الحدوثات العقلية ومكان الموضوعات الخارجية) ينتميان إلى

15. Ibid : P. 97.

16. Ibid : P. 98.

المكان الواحد ... إلى نفس المكان الذى هو فى الواقع المكان الفيزيائى أو الامبيريقى ... وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلى ومكاننا الموضوعى .. المكان الذى نحياه فى عقولنا، والمكان الذى ندركه خارجنا ينتميان إلى مكان واحد الذى نحياه فى جزء منه تأمل خارجى وفى جزئه الآخر باطنى، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية فى علاقة مكانية بمكاننا العقلى.

ولهذه الكسندر - بغية مزيد من الايضاح - إلى أن عقلى هو بمكان واحد ما بداخل جسدى، أو فى دماغى، وأن مكانه يتوحد مع مكان الجهاز العصبى، أو بطريقة أكثر تحديداً مع المخ أو جزء ما من أجزائه ولما كان جسدى بجهازه العصبى ودماعه جزءاً، من المكان الفيزيائى، فإنه يكون من ثمة نقطة الاتصال بين مكان العقل والمكان الفيزيائى «يقول الكسندر» إننى أشعر بذاتى بمكان ما فى جسدى أو بطريقة أكثر تخصيصاً فى دماغى^(١٧). إلا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديداً واضحاً داخل الجسد، ومع هذا فهو يرى أن الترابط كامل بين العقل والجسد وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه الشخص ويتبع عن ذلك أن الحوادث العقلية والحوادث الجسدية تنتمى إلى زمان واحد ومكان واحد، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شئ واحد تجريبياً وليساً شيئين منفصلين تمام الانفصال.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطان ترابطاً لا ينفك، إنهما وجهان لحقيقة واحدة ولنفس الحقيقة وهى الزمان المكاني العقلى MENTAL SPACE-TIME الذى هو بدوره ليس إلا جزءاً من الحقيقة الواحدة الأشمل وهى الزمان المكاني الفيزيائى.

إن الزمان العقلى لا يوجد منفصلاً عن المكان العقلى، فالزمان العقلى يوجد فى مواضع مختلفة من المكان العقلى، كما أن المكان العقلى يكون ممتلئاً بحدوثات حاضرة وماضية ومستقبلية، أى يكون ممتلئاً بأانات متعددة. «فكل نقطة من نقاط المكان تكون - امبيريقياً - حاصلة على آن زمانى، وكل آن زمانى له نقطة المكانية،

17. Ibid : P. 101.

ولا يوجد مكان عقلي بدون زمانه، ولا زمان عقلي بدون مكانه، فهناك زمن عقلي واحد، ففعلنا زمانى مكاني^(١٨)، ويقول الكسندر فى موضع آخر، «أن المكان والزمان بالمعنى العقلى هما، فى الواقع المختبر - مترابطان بنفس الطريقة التى رأيناها عليهما ونحن بصدد المكان الزمانى الفيزيائى، فالمكان والزمان بالمعنى العقلى هما واحد لا ينفك^(١٩). إلا أن ثمة فارق رئيسى بين الزمان والمكان العقلى وبين الزمان المكاني الفيزيائى، ذلك لأن الأول يكون متناهياً Finite بينما يكون الثانى لا متناهياً Infinite وسبب تناهى الزمان المكاني العقلى هو أننا كائنات متناهية وجزء من هذا التناهى أن مكاننا العصبى يؤدى فقط وظائف نوعية والامر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكاني الفيزيائى حيث يمكن أن تملأ كل الحوادث المكانية لحظة واحدة، أو تملأ كل الحوادث الزمانية موضعاً واحداً^(٢٠).

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة، والتي هى عنده عقلية أو نفسية وتمثل الزمن الحقيقى، الذى هو بمثابة الروح المحركة Moving spirit للعالم وحيث يتداخل فيه الماضى بالحاضر .. ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون فى تصويره للزمان فبينما يذهب الكسندر إلى أن الزمان على الحقيقة ممتد فى المكان وأنه مكاني^(٢١). نجد برجسون يرفض هذا تماماً لأنه ذهب إلى أن إضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعة الحقيقى، وقضاء عل أصالته وحيويته التى تتمثل فى ديمومة خالصة لا يخالطها أى امتداد مكاني، وأن الزمان الحقيقى يجب أن يتعد تماماً عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقى أو الديمومة التى لا تدرك بجلاء إلا بواسطة الحدس. ويرى برجسون أن إضفاء المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وإنما من عمل العقل، ذلك العقل - وهو فى مرتبة أدنى من الحدس عند برجسون - الذى لا يدرك من الديمومة إلا ظلالها. يقول برجسون «أن الزمان المتصور بالعقل ان هو إلا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها لا حقيقتها»^(٢٢).

18. Ibid : P. 134.

19. Ibid : P. 137.

20. Ibid : P. 134.

21. Bergson, H, : La pensée et la Mouvant. P. 25.

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية، وضد كل تقسيم وتجزئ لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليست وجوداً خالصاً كالديمومة الحية، التى هى شعور وكيف خالص. يقول برجسون أن هناك عنصرين فى الحركة : المكان الذى يقطع (المادى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتتالية، والمركب من هذه الأوضاع. فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس، بينما العنصر الثانى لا حقيقية له إلا فى شعورنا فهو - إذا شئنا - كيف أو شدة.

إلا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغافل عن علاقة الزمان بالمكان، وعن علاقة المشتد بالكم، وعن علاقة النفس بالجسم، وعلاقة الباطن بالخارج، وفى علاقة الحياة بالمادة على المستوى الكونى الكبير. ومع ذلك فإن الكسندر يذكر «أنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك فى إعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى» .

ونستطيع الآن وما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

(أ) الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية، أو زمان الحس الباطن، وهو يتميز عن الزمان الفيزيائى ... زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر. والزمان العقلى هو الديمومة التى يحيها العقل فى صيرورة أفعاله وعملياته وحالاته الداخلية .. هو الزمان النفسى أو السيكلوجى الواعى العيى الشخص.

(ب) والمكان العقلى هو مكان التجربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التأمل الذاتى الذى يحيها العقل فى امتدادية حالاته وإحساسه ونجاريه.

(ج) إن التجربة الداخلية التى يحيها العقل زمانياً ومكانياً فى ديمومة وجوده وامتداديته، تشتمل إلى جانب الناحية الذاتيه على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه. ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته فى

التجربة الداخلية، بتأمل موضوعاته وهى الأشياء التى تدخل فى نطاق شعوره وتجربته الذاتية، وهذا هو التأمل الخارجى أو الإدراك الحسى الذى يحياه العقل تجربة داخلية فى فعل تأمله للموضوعات الخارجية، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسى أو العقلى لا ينفصل فيها الوجهان الذاتى والموضوعى، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية فى العقل أو الذات الشاعرة.

(د) إن العقل زمانى الوجود أو أن الزمان أساس بنيته وتكوينه ونسيج وجوده، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والأفعال والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حيه فى صيرورة حالاته التى لا تكف أبداً عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة تجريبية واقعية مستشعرة وشعورية.

(هـ) وكما أن العقل زمانى الوجود فهو أيضاً مكانى فنحن نحيا استبطاننا الذاتى أو تجربتنا الباطنية مكانياً ممتلئاً بالحادثات العقلية، فالعقل فى نسق الكسندر يحيا تجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانها فى امتدادية أفعاله وحالاته، فهو امتدادى الطابع.

(و) ليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل، فالزمان العقلى مكانى، والمكان العقلى زمانى، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها. فهناك تطابق بين الزمان والمكان العقلى وبينهما بالمعنى الفيزيائى.

(ز) ولما كان الزمان المكانى العقلى متطابقاً مع الزمان المكانى الفيزيائى، فإنهما يتطابقان فى الملامح التجريبية ولا خلاف بينهما إلا فى كون الزمان المكانى العقلى متناهماً وكون الزمان المكانى الفيزيائى لا متناهماً.

(ح) والزمان المكانى العقلى متناه باعتماداً ولا متناه باعتبار آخر، فهو متناهى من

حيث أننا كائنات متناهية، ولا متناهى من حيث اتصاله بالزمان المكاني الفيزيائي اللامتناهى، فإتصاله بمثل هذا الأخير يشارك فى خاصية الأب وطبيعته. واللامتناهى هنا فى الخارج وليس فى الفكر كما زعم ديكارت حينما قرر أن « اللامتناهى أو الكامل هو الأول وبالذات، وفى أفكارنا » (٢٣).

(ط) الزمان المكاني العقلى حركة بلا توقف صيرورة مستمرة والزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ولا وجود للسكون.

(ى) ليس ثمة زمان خال أو مكان خال فى العقل لأنه ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكاني عقلى بغير الحادثات العقلية الزمانية المكانية.

(ك) إن الزمان المكاني العقلى تاريخى تماماً كالزمان المكاني الفيزيائي، فهو تقدم خلاق من الماضى خلال الحاضر إلى المستقبل. فالمكان العقلى ليس ممتلئاً بأن واحد، أو عدة آتات، إنه ممتلئ بآتات الماضى والحاضر والمستقبل. والماضى هذا من شأن الذاكرة، لقد قرر برجسون «أن الشعور إنما يعنى أولاً وبالذات الذاكرة» (٢٤) و «أن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان وما سوف يكون، وهو جسر يربط بين الماضى والمستقبل» (٢٥). والكسندر يقبل هذا، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقه بين التذكر كفعل حاضر وبين مادة التذكر أو موضوعه من الذكريات التى هى ماضى.

(ل) الزمان المكاني العقلى واقعى أو تجريبي وهو من ثم حقيقى أو وجودى وليس صورياً كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة.

(م) الزمان المكاني العقلى أولى، ولكن الاولية هنا ليست على غرار أولية كانط باعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة، بل أنها

(٢٣) عثمان أمين : ديكارت، ص ١٧٩.

24. Bergson, H : Energie spirituelle. P 5.

25. Ibid : P. 6.

أولية مشتقة من التجربة الخارجية التى هى متطابقة أو عينية معها، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكاني العقلي لا تؤسس أولانية العقل، أو سابقة على التجربة أو العالم الخارجى .. عالم الزمان المكاني ليست له الأولوية إلا بإعتباره جزءاً من الزمان المكاني اللامتناهى الواحد، الأول وبالذات.

(ن) والزمان المكان العقلي موضوعى، فهو بإعتباره جزءاً من الزمان المكاني الفيزيائي أو بإعتبار أن الحس الباطن مطابقاً للحس الظاهر ويرتبط به وبإعتباره متطابقاً فى الملامح مع الزمان المكاني الفيزيائي فإنه يكون من ثم موضوعياً.

(س) والزمان المكاني العقلي بسيط، ولكنه ليس بأبسط من الزمان المكاني الفيزيائي وهو على هذا النحو لا يرد إلى الزمان المكاني الفيزيائي ولا يعرف إلا ابتداء منه فقط، بينما الزمان المكاني الفيزيائي بسيط ببساطة كاملة لا يمكن رده إلى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه، كما أنه غير قابل للتعريف.

٣ - الزمان المكاني الرياضى

يبدأ الكسندر فى تناوله للزمان المكاني الرياضى Mathematical space-time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدى أو غير الاقليدى لم تتناول مسألة إتصال الزمان بالمكان أو إنفصالهما، ولم تعط فى هذه المسألة حلاً قاطعاً أو نظرية محددة. ومع ذلك فالهندسات تميل إلى معالجة الزمان بذاته رغم أنه يكون عنصراً من عناصر الحركة التى تفترض وجود المكان، كما لو كان هناك إنفصال بينهما، وليس ثمة شئ فى تاريخ الهندسة يشير إلى أن المكان نسق من النقاط الساكنة، أو أن الزمان سرهان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكون له أى موضع أو أى مكان (٢٦).

ولا يقبل الكسندر قول ديد كند Dedekind وهو من أعلام حركة رد الهندسة إلى الحساب الذى يقرر فيه «أن الاعداد - والهندسة ترد إليها خلق وإبداع حر

للعقل البشرى» (٢٧) فطبقاً لالكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبي، ويكون إتصال هذه النقاط تحليلاً وعميقاً لواقع الإتصال المحسوس. وليس ثمة أى دور لخلق عقلى، أو إبداع ذهنى، فالرياضيات لا تتبع عن العقل بإعتباره مصدرها وخالقها، إنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع تجريبي هى وحدة الزمان المكانى الفيزيائى التى رأينا أن الزمان المكانى العقلى يرد إليها أيضاً.

ويجيب الكسندر على السؤال القائل : ما الذى يجعل النقط المكانية متصلة عند الرياضيين وما هو محك هذا الإتصال يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آتات زمانية فى نفس الوقت، إن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن الأخرى، وهو الذى يربط أيضاً بين هذه النقاط، فالنقطة ليست فى الحقيقة ساكنة ولكنها فى تحول وحركة (٢٨).

إن نقاط المكان وآتات الزمان حينما تفسر تفسيراً سليماً ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر، بل أنها المكونات الأساسية للمكان والزمان، تلك المكونات التى نصل إليها بالتخيل من جهة، وبالتصور من جهة أخرى. فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقاط، وأنه يمكن أن نقسمه إلى نقاط وأن نسير فى عملية التقسيم هذه إلى ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان بإعتباره كلاً متكاملًا من النقاط المتصلة وهاتان وجهتان لشيء واحد : فكل نقطة مكانية تكون فردية Singular من جهة وعالمية Universal من جهة ثانية، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة، والمثلثات والمربعات ... الخ تنتقى أو تختار من المكان الكلى، وتكون فردية بإعتبارها وحدها، وعالمية من حيث إتصالها وإبثاقها عن مكان كلى وهذه النقاط المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكتشف بواسطته (٢٩).

27. Ibid : P. 146.

28. Ibid : 143.

29. Ibid : P. 151.

ويستخلص الكسندر من هذا أن الاشكال الهندسية هي إختيارات مثالية Ideal Selections من المكان، وهي مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هي علاقة المكان الأمبيريقى بالمكان الهندسى أو الرياضى؟ يجيب الكسندر إنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التى تعالجه بها التجربة الأمبيريقية وإن قيل أن المكان الأمبيريقى يدرك عن طريق الحواس، بينما الأشكال الهندسية نصل إليها عن طريق التجريد، فإن الكسندر يعارض هذا تماماً: إذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التى تملأ الأمكنة والازمنة وهذه ليست موضوعات للإدراك الحسى، كما تدرك الأشجار والمنازل أو الأشياء مثلاً^(٣٠) إن الأمكنة والازمنة تدرك لا بالحواس وإنما خلال موضوعات الحواس... أى خلال الأشياء التى تملأ الأمكنة والازمنة: فاللمس والبصر لا يطلعاننا على المكان وإنما من خلال اللمس والبصر والأشياء التى تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا، إن المكان والزمان والحركة أكثر أولية من المدركات الحسية، وهى لا تدرك بالحواس.

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الاشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction أننا نحصل عليها بعملية إختيار أو انتقاء Selection من المكان.

إلا أن ثمة إختلاف رئيسى بين مكان الوجود الأمبيريقى أو الفيزيقى وبين المكان الهندسى أو الرياضى، فالهندسة تحذف الزمان من المكان أو تدخله فى المكان بواسطة حيلة شبه مكانية بإستخدام الاحداثى الرابع وهو إحداثى الزمان، أما المكان الفيزيقى فهو مرتبط بالزمان إرتباطاً لا ينفك كما بيننا.

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصورية بحثه، فالنقطة التى نتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية، ومن ثم فهذه النقطة تكون كغيرها تماماً من

30. Ibid : PP. 152-153.

النقاط ومن المستحيل على هذا النحو أن نتيبن نقطة عن أخرى وكذلك حينما نتحدث الهندسة عن الدائرة، فإنها لا تتحدث عن دوائر متممازة، بل عن دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها. أما المكان الفيزيقي فإن نقاطه تتمايز لأنها آنية Point-instant أى يكون لكل نقطة الآن أو عدة الأناات التى تميزها عن الأخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زمانى فيزيقى آخر.

إن الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو إهتمام الميتافيزيقا وإنما بالأشكال فى المكان *Figures in space* وموضع بحثها هو التحديدات المتممازة والتجريبية لذلك المكان المادى الاولى، إن الهندسة علم تجريبى، وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مثل أى علم تجريبى أن ينسج هذه الأشكال فى نظام متسق^(٣١). أما الميتافيزيقا فهى لا تتناول المكان ذاته، ما هو؟ وما هى طبيعته؟ ولما كان ذلك المكان الذى تتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فإن النتيجة تكون «أن ليس هناك مكانان للهندسة، ومكان امبيريقى، ولكن ما يوجد مكان واحد *One Space* تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين، فإهتمام الهندسة يكون بالأشكال التى ليست سوى التباينات الامبيريقية للمكان الاولى، وإهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته.

ودليلنا على أن الهندسة تهتم بالأشكال التى نختارها من المكان أن هناك هندسات كثيرة ولكن لا يوجد إلا مكان واحد *There are many geometries* though there is but one space ويرى الكسندر إننا نقع فى خطأ لغوى حينما نتحدث عن هندسة إقليدية للمكان الواحد الامبيريقى فكثرة الهندسات إذن لا تشير إلى أن هناك أكثر من مكان امبيريقى، وفى كلمة واحدة تقرر أن ثمة هندسات كثيرة وإن لم يكن إلا المكان الواحد.

31. Ibid : P. 154.

ويذكر الكسندر أن البعدية Demensionably هي فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب إلى أن الميافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والعدد Numbers بإعتبارهما مشتقين من الزمان المكاني ومتوقفين عليه، وإذا لجأنا الآن إلى الرياضيات فإن فكرة العلاقات كما تتناولها الرياضيات ذاتها تشير إلى هذا المتصل الزماني المكاني. إن العلاقات بين أجزاء المكان هي أيضاً أمكنة ونفس الشيء ينطبق على الزمان، فإذا كانت أجزاء المكان نقاطاً فإنها تتربط بواسطة النقاط المتداخلة، وإذا كانت أجزاء الزمان آتات فإنها تتربط أيضاً بواسطة الآتات المتداخلة .. ويمكن أبعد من ذلك أن تتربط الأزمنة والامكنة بواسطة النقاط الانية المتداخلة بينهما بحيث نحصل في النهاية على الزمان المكاني.

وعلى هذا النحو «يكون المكان كإمتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين، وهما نظامان : الواحد للتساوق في الوجود والآخر للتتابع، ذلك لأن النظام علاقة، وعلاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة أو بالأحرى بداخل الزمان المكاني» (٣٢).

ويعود الكسندر في كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان والألوهية إلى تلخيص ما سبق أن عرضه مستخلصاً النتيجة النهائية فيقول : «إننا نعالج سواء في الفيزيقا، أو في الرياضيات، بدرجات متفاوتة من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد، والزمان والمكان مترابطان في كل واحد وإنهما نفس الحقيقة التي تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكاني الفيزيائي هو ما يستبطن كزمان مكاني عقلي أو نفسي، ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميماتها عن الزمان المكاني الفيزيائي، فإن علم الرياضة ممتلئ بخواص هذا الزمان المكاني الفيزيائي ...، وإذا سألتني سائل ما الذي تعنيه بالمكان والزمان، هل تعني به المكان والزمان بالمعنى الفيزيقي، أم الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعنى العقلي الذي تخبره في عقلك، أم نظم العلاقات التي تبحثها الرياضيات ؟ فإن الإجابة تكون : أن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت، وذلك لأنها جميعها تعني حقيقة واحدة في النهاية» (٣٣).

32. Ibid : P. 168.

33 Ibid : P. 180.

٤- الزمان المكاني والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories فى إطار نظرية الزمان المكاني فـللأشياء إلى جانب كونها تشغل الزمان المكاني ، عدد كبير من الخصائص والصفات التى يمكننا أن نميز بين فئتين منها بوضوح : تلك التى تتغير من شىء إلى آخر ، وتلك التى تنتمى أساساً إلى الأشياء جميعاً . أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات ، وأما الثانية الشابتة فتسمى بالمقولات Categories (٣٤) .

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية ، أما المقولات بإعتبارها المكونات الأساسية الكلية لما هو معطى فى التجربة فإنها خصائص أولية Apriori غير تجريبية Non-Empirical أو مقولية Categorical ولا يعنى قولنا أن المقولات غير تجريبية عند الكسندر أنها ليست مختبرة أو تجريبية بل الأمر على النقيض من هذا ، إذ أن هذه الأولية أو المقولية هى المكونات الأساسية والبنوية لكل ما هو مختبر أو تجريبى أبداً كان . ولذلك فهى تجريبية بأوسع معنى لذلك اللفظ ، تماماً مثلما يطلق على الفلسفة إسم البحث التجريبى فيما هو غير تجريبى ، أو إنها الدراسة الامبيريقية لما هو لا أمبيريقى (٣٥) .

والمقولات عند الكسندر هى على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الوعى التجريبى ، وهى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية ، يقول متس : (إن المقولات تتشابه دائماً فى كل شىء وتتغلغل فيه وتملؤه وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل ، التى لا تمتد إلى الأشياء الخارجية المادية بل أيضاً إلى الحياة الروحية النفسية ، وهى ليست صوراً ذاتية للذهن ، أو مجرد وظائف للذهن تطبق على الأشياء وإنما هى عوامل موضوعية تكون الأشياء وتعطى معها وفيها . وهى ما

(٣٤) رودلف متس : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص ٢٧٣ .

35. Alexander, S. : Space - Time. and Delt. No. I. P. 187.

يبقى عندما تنزع عن الأشياء صفتها الحسية وغيرها من الصفات ... وهى الصورة أو الصفات الأساسية للزمان المكاني بقدر ما يتسرب هذا إلى الوجود المتناهي ويتخذ شكلاً فى الظواهر الجزئية أما المكان الزمانى نفسه، فهو بوصفه الاصل اللامتناهى لكل شىء متناه، لا يكون قد اتخذ شكلاً مقولياً بعد، ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات فيه مع بادرة لظهور الأشياء المنفصلة (٣٦).

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهى بمعنى ما، كلية ضرورية لكل الاشياء التى فى العالم، وهى أيضاً ملائمة لكل الحوادث فى التجربة الانسانية العقلية منها والفيزيقي، وأنها ظهرت مع البدايات الأولى لإنفصال الأشياء وسوف تبقى أبداً لأنها الصفات الأساسية للزمان المكاني (٣٧).

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطى بضد المقولات، ذلك لأن كانط أحال المقولات كما أحال صورتي المكان والزمان إلى العقل بوجه عام، فهو قد أحال المقولات إلى قوة الفهم الصوري، وأحال صورتي الزمان والمكان إلى قوة الحساسية الصورية والقوتان إلى جانب قوة النطق الصوري هى القوى الثلاث للعقل الخالص عنده. والكسندر لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتي الحساسية الصورية (المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصوري هو فصل غير مشروع، كما يرى أن الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجريبي هو فصل نحاطىء تماماً. ويرى تبعاً لهذا أن المقولات ليست صوراً للعقل، إنها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكاني وهى متباعدة عن جميع الأشياء وبوجه خاص العقول. إن المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزاوج الزمان والمكان، وأصبحت بمثابة خصائص لكل ما يتناسل عن الزمان المكاني بما فيها العقل ذاته (٣٨).

ويبدأ الكسندر قائمة مقولاته بمقولات الذاتية Identity والاختلاف

(٣٦) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ص ٢٧٣.

37. Wright, W. : A History of modern philosophy. P. 584.

38. Alexander : Space-time and Deity. Vol. I. PP. 190-193.

Diversity والوجود Existence هذا ومقولة الذاتية لها معانى أربعة :

أ- الذاتية العددية : Numerical Identity وهى ذاتية الشيء مع نفسه بإعتباره واحداً.

ب- ذاتية النوع : Identity of kind وهى ذاتية نوعية فالكلب حاصل على ذاتية نوعية بالنسبة إلى غيره من الكلاب.

ج- ذاتية فردية : Individual Identity وهى تتضمن الذاتية العددية والنوعية، فالفرد واحد بالعدد، وينضم إلى ذات نوعه.

د - ذاتية جوهرية : Substantial Identity وهى ذاتية عددية فردية كالشخص.

وبالتطبيق على النقطة الآنية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى.

أما مقولة الاختلاف فهى شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى آخر أى لمكان آخر بزمانه. فالشئ يختلف عن الآخر كلما شغل نقطة آنية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءاً من المكان الزمانى.

أما مقولة الوجود فهى تتمثل فى شغل النقطة الآنية لأى مكان زمانى (الذاتية) عن أى مكان آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشئ فى علاقته بالآخرين الذين يوضحون إختلافه عنهم.

فالذاتية، والاختلاف والوجود، تنشأ عن الطبيعة الاصلية للزمان المكاني بإعتباره متصلاً Continuum من أجزائه المكانية الزمانية، أو إنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكاني (بإعتباره) جزءاً من الزمان المكاني (الكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى (٣٩).

ويربط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Law of thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ... وهو يقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقض Law of Contradiction وهذا القانون ينفى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه، ف لا يمكن أن تكون أ ولا أ سوف تشغل نقطتين مختلفتين من المكان الزمانى فى نفس الوقت ومن نفس الجهة. وبإختصار يقرر هذا القانون أن زمانا مكانياً ليس هو نفسه وغيره فى نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law of Identity فهو يعنى أن شغل زمان مكانى هو شغل له . فالشئ هو ذاته. يبقى القانون الثالث والأخير وهو قانون الثالث المرفوع Law of Excluded middle فهو يعنى أن شغل زمان مكانى إما أن يكون كذلك وإما أن لا يكون كذلك ولا وسط بينهما^(٤٠).

ثم تناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية Universal والجزئية Particular والفردية Individual وهنا يقول الكسندر إن الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددي Numerical، والكلية هى النوع، إنها وجود أو مكون أو موحد الجزئيات، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها، أما الفردية فهى جزئية محددة، وبالمعنى الدقيق تكون كل الاشياء فردية، ثم تشارك فى الجزئية وأخيراً تشارك فى الكلية، التى هى خاصية مقولية لكل الاشياء. ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك فى جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التى تدخل تحت مقولة الكلية.

ويقول الكسندر فى موضع آخر «إن مقولة الكلية هى تحديد للزمان المكانى، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار فى الزمان المكانى .. فالكليات الامبيريقية هى مخططات تشكيل الجزئيات التى تتحد فى النوع، إنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل أو بصور الزمان المكانى، وهى ضرورية فى أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية»^(٤١).

40. Ibid : PP. 205-206.

41. Ibid : PP. 214-215.

إن الزمان المكاني الأم، يبدأ ريشما بتشكيل بمقولة الكلية، في إتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الاشكال إلى مقولة الجزئية، ومن هذه الاخيرة تنشأ مقولة الفردية.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك إلى مقولة العلاقة Relation، وهو يقرر بصددنا أن الموجودات علائقية، وذلك لأن تجمعات الحوادث مرتبطة ترابطاً لا ينفك خلال الزمان المكاني^(٤٢) .. والواقع أن العلاقات العامة القائمة بين الموجودات تنبع من إتصال الزمان المكاني The Continuity of SPACE-TIME، وهذا الانفصال امبيريقى نخبره فى تجاربنا كما سبق أن أشرنا.

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان، إن الزمان والمكان يحتويان كل الوجود بعلاقته، إنهما المادة Stuff الأولى التى تنشأ عنها العلاقات التى تقوم بين الموجودات.

ولنا أن نسأل الآن، ما هى إذن العلاقة التجريبية؟ يجيب الكسندر بأن العلاقات التجريبية للمكان والزمان هى نفسها أمكنة وأزمنة ... لأنها مصنوعة من مادة الزمان والمكان.

وتترابط المقولات مثل الكلية والجزئية والعلية ... الخ مع مقولة العلاقة كما يمكننا القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things كما تقرر أيضاً أن علاقة التشابه Likeness وعلاقة عدم التشابه Unlikeness مشتقان من مقولة العلاقة وبينما تشير الأولى إلى تشابه الثانية إلى الاختلافات القائمة داخل أفراد النوع. وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات عرضية، فعلاقة الانسان بنوعه علاقة أساسية، ولكن علاقته مع أبنائه أو زوجة تكون عرضية.

42. Ibid : P. 238.

وينتهى الكسندر إلى تقرير أن العلاقات هي إتصالات زمانية مكانية بين الأشياء وأن الأشياء في ذاتها مركبات زمانية ومكانية، ولما كان الزمان المكاني متصلاً فإن الاتصال الرابط الذى يؤسس العلاقة هو اتصال زمانى مكاني^(٤٣) وإن العلاقات بالأشياء ذات العلاقة هي عناصر في حقيقة واحدة يمكن أن ننظر إليها على إنها حقائق منفصلة، وإن عمل مقولة العلاقة هو إيجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة Terms وليس ثمة شيء غير مرتبط علاقياً بالآخر وإلا لكان هناك خلاء بين الأشياء إذا تصورناها وهي مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها ببعض الآخر. إن الأشياء يجب أن تتصل في الزمان والمكان بكل طرق الاتصال. وبجميع العلاقات الممكنة.

أما مقولة النظام Order فإن الكسندر يقرر أن النظام لو كان مقولة، فإنه يرجع إلى تدخل العقل، ذلك أن العقل، يقوم بمقارنة بين الأشياء حسب خصائصها ويرتبها حسب سماتها. ولكي يتحقق النظام لابد أن تتوفر ثلاثة حدود على الأقل، يكون واحداً منها بين الاثنين الآخرين، أى تكون ب مثلاً بين أ، ج. فالنظام مقولة للأشياء بسبب بينيه Betweenness المواضع في الزمان المكاني.

ويذهب الكسندر إلى أن هذه البنية من الملامح الرئيسية للزمان، كما أن نقاط المكان تتوفر فيها هذه البنية أيضاً، وينتج عن هذا أن البنية من خصائص الزمان المكاني، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان.

والبنية باعتبارها خاصية للنظام بمقولة العلاقة. بل ويمكن أن نحل مقولة النظام إلى علاقات. والمثال على هذا أن الحدود أ، ب، ج تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س، فحينما تكون العلاقة س بين أ، ب وتكون نفس العلاقة س بين ب، ج وهكذا يكون هناك نظام تشابهى بين تلك الحدود، وإذا كانت العلاقة في المقدار كأن تكون أ أكبر من ب، ب أكبر من ج، ج أكبر من د وهكذا فإن النظام هنا يكون مختلفاً عما سبقه^(٤٤).

43. Ibid : P. 249.

44. Ibid : P. 263.

والنظام يتضمن ثلاثة حدود عل الاقل ، وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاماً بنوع ما من أنواع العلاقات، وكل خط فى نظام ما إنما ينظم حسب طبيعة ذلك النظام. ولكن ليس من الضرورى أن يكون كل حد بين Between حدين آخرين، أنه يكون كذلك فى اللامتناهيات فقط، أما المتناهيات فإنها تبدأ بحد وتنتهى بحد لا يكونان بين حدين آخرين.

وينتهى الكسندر من تحليله لمقولة النظام إلى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهى من الزمان المكانى.

وينتقل الكسندر بعد هذا إلى مقولات الجوهر Substance والعلية Causality والتبادلية Reciprocity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى نجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر وذلك لأن أى جزء من المكان زمانى، أو هو مسرح للتتابع الزمانى، وهذا تابع ينتشر فى كل مكان. وبمعنى آخر فالأزمنة والامكنة ليست جواهر فى حد ذاتها كما لو كان الجوهر فكرة سابقة ومطبق عليها، إذ الزمان المكانى سابق على الجوهر عند الكسندر بمثابة تحديد لكل الأشياء التى تشغل المكان والزمان.

وذاتية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتديم خلال ديمومة الزمان .. وهذه الذاتية الجوهرية تبقى خلال المتغيرات، وتديم خلال مقولة الكلية التى تتشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها.

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى تجعل الكيفيات المتعلقة بالجوهر متصلة، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق، بيضاء اللون، ناعمة الملمس، صلبة التماسك ... الخ، وهذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تترابط فى جوهر تلك القطعة. وبذهب الكسندر أن سبب هذا الترابط، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكانى ذاته، إذ أنه متصل، ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة ابتداء منه متصلة مترابطة (٤٦).

Emergence وجدة خلاقة، وتطور مستمر، فالكيف الأعلى Time Higher quantity ينبثق طافراً من مستوى الوجود الأدنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علواً وهكذا^(٦٧)، بحيث يمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخي وتطوري وكيفي وخلاق. وينتج عن الانبثاق الطافر، والتطور، والجدّة المستمرة الخلاقة، إن العالم حركة مستمرة طافرة، تنبثق فيه باستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائماً نحو معراج التناهي الكيفي، وهذا الانبثاق الصاعد في تطور دائم يجعل العالم دائماً غير مكتمل كماله النهائي بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أهدأ في صيرورة وانبثاق لا يتوقف.

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطافر الكيفي، لكي نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات إبتداء من وحدة الزمان المكاني.

إن الزمان المكاني اللامتناهي هو ببساطة كاملة الأول وبالذات، وقبل كل الموجودات ... إنه رحم التكثر، وأصل المتناهيات التي ما هي إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانيّة الواحدة.

والمادة هي الكيف المنبثق الطافر الأول لمستوى الحركات البعته أو المستوى الزماني المكاني الواحد، المادة الأولى والأصل الأول لكل الموجودات، وتعبّر المادة عن نفسها في صفات تجريبية أو كلييات مثل القصور الذاتي، والطاقة والكتلة.

والمستوى التالي من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطافر عن مستوى المادة ويعلوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary quantities كالألوان والاصوات والطعوم والروائح وما إلى ذلك. والكيفيات الثانوية لا تنتمي في نسق الكسندر إلى العقل أو الذات ... إنها تنتمي إلى الأشياء والموجودات، فما ندركه حقيقة في العالم هو الأشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا.

والمستوى التالى الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينشق طافراً عنها هو الحياة Life، إذ الحياة عند الكسندر «إنشاق طافر عن تركيبة فيزيو - كيميائية Physico - Chemical مرتبطة بالمستوى المادى»^(٦٨)، وهنا يستعين الكسندر بقول هالدان Haldane «أننا يجب ألا نخطئ القياس المتوازن بين المادة والطاقة التى تدخل وتخرج من الجسم»^(٦٩) ومعنى عبارة هالدان أن الطاقة Energy تتخلل الماديات ومتوازنة معها، والطاقة ما هى إلا الحياة.

والعقل Mind أو الوعى أو الشعور هو أعلى مستوى منبثق أو طافر عن المستوى الأدنى وهو الحياة، ذلك المستوى الذى يعود بدوره إلى المادة بكيفياتها. ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا بشرط ترابطه بجسد حى، فكل ما هو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حياً، والحياة ترتبط بجسد أو مادة. وينتج عن هذا أن العقل فى نسق الكسندر ليس وجوداً قائماً بذاته، يختلف فى طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الأخرى، إن العقل إنشاق طافر عن الحياة، هو الأنا الشاعر بوجوده فى الزمان المكاني، وهو ناتج عن تلك الوحدة المكانية، التى نتجت عنها الموجودات : وهو وإن اختلف عن الموجودات الأخرى فلاختلاف لا يكون هنا إلا بالنوع أو الكيف الذى يضعه فى أعلى ما نعرفه من سلم التناهى التجريبي.

وما القول الآن فى الألوهية Deity: يقول الكسندر .. يعرض العالم إنشاقاً طافراً لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الأميريقي المتميز له. وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور والألوهية هى الكيف الأميريقي الأعلى التالى لأعلى كيف نعرفه»^(٧٠).

ومادامت الألوهية كيف أعلى لكيف تالى لمستوى العقل، فإنها لابد وأن تكون

68. Ibid : P. 62.

69. Haldane, J.S. : Mechanism, life. and personality (London 1913). P. 36.

70. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

الفعل متصلاً دائماً برد الفعل.

ونأتى الآن إلى معالجة الكسندر لمقولاتى الكم Quantity والشدة Intensity، ويسميهما الكسندر أيضاً تمثيلاً مع كائناً بمقولاتى الكم الممتد extensive quantity والكم المشتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر منذ البداية إنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والأزمنة أى أن الزمان المكائى لا يخضع لهما، لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكائى.

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه، أو حدوث أى مكان فى زمانه، ونفس الأمر ينطبق على الزمان، حيث يكون الكم الممتد هنا هو شغل أى زمان بمكانه، أو حدوث أى زمان فى مكانه والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة ... الخ والزمان الذى يشغل هو الديمومة، وينتج عن هذا أن المكان الأكبر يشغل بزمان أكبر، والزمان الأكبر بمكان أكبر، أى كلما زاد أو نقص كلما زاد الزمان أو نقص ... فالكمية هنا متعادلة بين الزمان والمكان^(٥١).

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة فى زمان واحد، أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة ... وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب سرعة حركته أو بطئها، أو يشغل المكان بزمان أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو بطئها ... وبالجمله فإن الزمان يملأ هنا بمكان متساو أو متعاقل معه، كما أن المكان يملأ بزمان غير متكافئ معه على عكس الكم الممتد^(٥٢).

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة، لأنه عبارة عن تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه إلا بطريقة غير مباشرة، تستخدم فيها آلات معقدة وطرقاً مركبة ومعامل لإرتباط دقيقة.

51. Ibid : P. 304.

52. Ibid : P. 306.

ويرجع ذلك إلى عدم التحديد فهو يتعلق بالكم المشتد إذ المكان يشغل بزمان أكثر أو أقل More or Less كما أن الزمان يشغل بمكان أكثر أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد (٥٣).

وينهى الكسندر حديثه عن هاتين المقولتين بقوله أنه خلافاً على ما ذهب إليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحاً تماماً أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة، إذ الزمان المكاني كاف وحده، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة إلى العقل أو حتى قبل وجود العقل (٥٤).

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والاجزاء Whole and parts ومقولة العدد number إلى الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن كل موجود هو «كل من أجزاء A whole of parts ويرجع هذا - حسب النسق الكسندري - المتقزم بالزمان المكاني - إلى أن الزمان يحلل المكان إلى أمكنة، وأن المكان يمكن الزمان من أن يحلل إلى أزمة، وكل منهما كما رأينا من قبل - يصون الآخر (٥٥). فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنع الزمان ذاتية وتماسك المكان. ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على تجزئ المكان وتحليله كما يعمل على اتصاله، كما أن المكان يعمل على تجزئ الزمان وتحليله كما يعمل على اتصاله. يقول الكسندر أن «الزمان يحلل المكان إلى أجزائه مباشرة بتمييزه إلى أمكنة متتابعة، والمكان يحلل الزمان إلى أجزائه بطرق غير مباشرة ويجعله كلا من أجزاء، الكل الذى بدوره لا تكون هناك أزمنة منفصلة» (٥٦) إلا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان فى ذاتهما ليس لهما أجزاء، وأن هذه التجزئة إنما تنجم عن تحليل الزمان للمكان، وتحليل المكان للزمان، فهما إذن مدينان فى تجزئتهما الواحد للآخر،

53. Ibid : P. 309.

54. Ibid : P. 311.

55. Ibid : P. 312.

56. Ibid : P. 312.

لأنهما يقسمان، الواحد منهما الآخر، ومع هذا فإن الكسندر يعطى الزمان دوراً رئيسياً إذ يقرر «أن الزمان يلعب فى هذا التقسيم الدور المباشر بزمam القيادة»^(٥٧).

إن كل شىء - يقول الكسندر - هو فى نهايته قطعة من الزمان المكاني A piece of space time تنقسم إلى أجزاء يتكون منها الكل Whole وهذا أمر أمبيريقى يتعلق بالتجمعات الامبيريقية وإنقسامها إلى كليات وما يندرج تحتها من جزئيات.

أما مقولة العدد فإنها مقولة تتعلق بتكوين المركب فى علاقته بأجزائه، وتتولد عن التمييز المتصل للأجزاء فى المكان والزمان داخل الكلى الزمانى المكاني. ويمكن اعتبار هذه المقولة على إنها بمثابة خطة لتقسيم الكل إلى أجزائه، أو تأليف الأجزاء فى كل^(٥٨).

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عديدة أو تحتوى على العدد، لأنها فى شغلها لزمان مكاني تشغل أجزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان ولا يهمنا هنا ما إذا كانت الأجزاء متساوية أو غير متساوية. وما إذا كانت متجانسة أو غير متجانسة، وما إذا كانت الكليات لها نفس المدى الزمانى أم لا^(٥٩)، إننا ننظر هنا إلى الموجودات من حيث كونها اعداداً فحسب.

وعلم الحساب عند الكسندر هو علم امبيريقى، موضوعه الاعداد والعلاقات القائمة بينهما^(٦٠) وهو علم امبيريقى يعد الموجودات الامبيريقية التى تشغل الزمان المكاني، وهذا الأخير رأينا من قبل أنه فيزييقى.

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد إلى تقرير أن هذه المقولة «تتعلق بكل الموجودات ككليات ذات أجزاء فى الزمان المكاني، وإنها ترتبط بالعقل والأفعال

57. Ibid : P. 313.

58. Ibid : P. 313.

59. Ibid : P. 313.

60. Ibid : P. 313-319.

العقلية بنفس المعنى الذى ترتبط به بالأشياء الخارجية، فهى مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجودات الداخلى منها والخارجى.

وأخر مقولة فى سلسلة المقولات الاكسندرية هى مقولة الحركة Motion والحق أن الزمان المكاني معادلان للحركة عند الكسندر، يقول الكسندر «أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولى Apriori لا أمبيريقى Non-empirical» والحق أن مقولة الحركة هى تعبير آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكاني» (٦١).

ولكن إذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة، فإن الزمان المكاني ليس مقولة، ذلك لأن الزمان المكاني هو المادة الأولى الوحيدة One stuff التى تتكون منها كل الأشياء ... وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكاني وليست مقولة ... وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات، ذلك لأن المقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عيني لكل زمان مكاني، فالوجود هو شغل أى زمان مكاني، والكلية خطة منظمة لزمان مكاني، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى أنها تحديد عيني للزمان المكاني وليست صفة للأشياء كصفة الحلاوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة.

ويقرر الكسندر أن الحركة بإعتبارها محددة فى نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود أمبيريقى. ولكنها إذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فإنها تكون مقولة. وهكذا تكون الحركة من النوع الأول ذات وجود أمبيريقى Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقى إذا نظرنا إليها باعتبارها مقولة.

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات فى درجات، فيقرر أن

الحركة هى أكثر المقولات تركيباً لأنها تتضمن المقولات كلها، فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الأخرى، كما أن المقولات الأربع وهى الوجود Existence والكلية University والعلاقة Relation والنظام Order تتربط فيما بينهما ترابطاً وثيقاً، تماماً كما تتربط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number وغيرها فيما بينهما.

أما الحركة فهى تكون المجموعة الثالثة والأخيرة من المقولات وهى تفترض مسبقاً المقولات الأخرى وترتبط بها، ولكن هذه المقولات لا ترتبط بالحركة. فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة... وهكذا. أن مقولة الحركة عند الكسندر تتضمن كل المقولات الأخرى... إنها القصة الكاملة للتحديدات الأساسية للزمان المكاني، إنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن إثباته فى كل زمان مكاني^(٦٢).

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيراً ما أعدهما الفلاسفة كمقولتين، وهما الكيف Quality والتغير Change أما عدم إعتبار الكيف مقولة من المقولات فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أن الكيف عند الكسندر ليس إلا تعميمات إمبريقية Empirical generalization للصفات النوعية المتباينة للأشياء، أوزنها مجرد رسم جمعى Collective لهذه الصفات جميعها. أن الكيف ليس خطة مشاركة فى التحديدات الأساسية للزمان المكاني مثل مقولة الكم، إن الكيف لا يمكن على هذا النحو أن يكون مقولة كسائر المقولات التى عرضنا لها.

وهناك سببان لا يجعلاننا ننظر إلى التغير باعتباره مقولة : الأول هو أن التغير ليس شاملاً. فقد تكون هناك إستدامة لا تتغير، كإستدامة صفه مثلاً، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة تجعلنا نشك فى التغير. والثانى وهو الأكثر أهمية هو أن التغير يتضمن دائماً عناصر إمبريقية أو تجريبية تتعلق بالصفات Qualities التى

رأيها لا مقولية. وكما عرفنا من قبل فإن المقولات تكون ذات طابع لا أمبيريقى^(٦٣) هذا هو التغير الكمي، والكم عند الكسندر مقولة، وهنا يقرر الكسندر أن هذا التغير الكمي لن يكون أكثر من تحديدات كمية بين كميات.

ولهذا فإن الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هو مادة الأشياء، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا اعتبرنا التغير تعبيراً عن الحركة. لقد ذهب برجسون إلى أن «هناك تغيرات، ولكن ليس هناك أشياء تتغير، فالتغير لا يحتاج إلى معونة، وهناك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباعدة تتحرك، فالحركة لا تتضمن شيئاً يتحرك»^(٦٤). ويرى الكسندر تعليقاً على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هي الصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهي خاطئة^(٦٥) طبقاً للتحليل السابق.

ويخصص الكسندر الفصل الأخير من الكتاب الثاني من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التي تتعلق بالمقولات فيرى :

١- أن الزمان المكاني هو منبع المقولات، وأن هذه المقولات هي الصفات اللأمبيريقية للأشياء الموجودة كلها والنابعة بدورها من الزمان المكاني النفسى.

٢- أن المقولات لا تقبل التعريف، وتصبح على التوصيف، إنها تنكشف لنا مباشرة خلال عمليات تحديد الأشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بقوة الحدس Intuition .

٣- ليس الزمان المكاني موضوعاً للمقولات، لأن الزمان المكاني هو الأساس أو المادة الأولى التي نبعت عنها كل الأشياء بما فيها المقولات. ولهذا فلا ينبغي أن نقرر أن الأب هو إيناً لنفس هذا الأب، أى لا ينبغي أن نقرر أن الزمان

63. Ibid : P. 323.

64. Bergson, H. : La Perception du changement Oxford 1910. P. 24.

65. Alexander. S. : Space Time and Deity. Vol. P. 329.

المكانى الأم هو فى نفس الوقت خاضع وناج عن المقولات التى نبعت عنه (٦٦).

٤- الزمان المكانى ليس هو الكل بأجزائه، أنه نسق شامل لكل الموجودات أو الأشياء، وهو لا متناهى ومتصل. فهو يتطابق مع مقولة الكل والاجزاء.

٥- الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بالآخرين أو الثلاثة وهكذا، أنه ليس واحداً بالمعنى العددي، ولكنه واحد بإعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر، وهو واحد لأنه لا يوجد ما يباريه.

٦- والزمان المكانى ليس هو مقولة الجوهر، وليس هو جوهر الجواهر، أنه المادة الأولى للجواهر.

٧- ليست المقولات شروطاً أو صيغاً صورية أو اطرار معرفية أو إدراكية تشكل بحسبها موضوعات المعرفة أو الادراك وتخضع لأحكامها، بل إنها تتدخل فى تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنيوية. فهى إذن مقولات وجود لا مقولات معرفة.

٨- أن أولية وشمولية هذه المقولات لا ترجع إلى العقل كما توهم ذلك كانط، وإنما ترجع إلى انها تابعة من الزمان المكانى الواحد اللامتناهى.

٩- والعقل بإعتباره وجوداً زمانياً مكانياً، أو تشكلاً مركباً من الزمان المكانى فهو يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية إلى المقولات. إن العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية الا بتوصيفه الكيفى أو كيفه الخاص.

١٠- أننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذى يستخدم الحواس والعقل كأداتين له أو كابتين له، بلغة الكسندرية. وهذا لا يعنى تناقضاً لأن الحدس عند

الكسندر عملية واحدة ذات جانبيين : الواحد منها تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجى .. فالحدس هو الطريق الذى ننفذ به صميم الواقع، ونوغل به فى أعماق الأشياء لكى نلتقى بالحقيقة القصوى، والطبيعة الجوهرية والتي هى الحياة الجوهرية للصيرورة اللانهائية فى أعماق الزمان المكاني.

٥- الزمان المكاني والالوهية

لا يمكن فى نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الألوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى ونتصاعد معه من أول سلم الوجود إلى منتهاه . والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الامبيريقى The order of Empirical existence بواسطة ما أسماه بالكيفيات Qualities، والكيفيات عنده هى الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المنتهية. أو هى الملامح التجريبية التى تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات فى محيط الزمان المكاني الواحد، فهى سمة التناهى، وعلامة التكثر والتباين النوعى فى نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكيفيات التجريبية Order of Empirical Qualities مطابق لنسق الموجودات المتكثرة أو المتفاضلة بكيفياتها. وينبغى أن نلاحظ أن الكيفيات عند الكسندر لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والخشن والناعم، ولكنها تشتمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة، والعقل، والشعور.

والكيفيات صفات للزمان المكاني كما تبدى فى تكثر موجوداته، وتنوع تشكيلاته، وتمايز صوره التجريبية النوعية، ومن ثم فالكيفيات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكاني الحقيقى، فهى تستمد حقيقتها منه، وتشارك فى حقيقته، ولا تستمد حقيقتها مما سواه ... رحم كل الموجودات وأصل كل الأشياء.

وهذا العالم الحقيقى، عالم الكيفيات التجريبية، هو عالم إنشاق طافر

ومقولة العلية من المقولات الهامة التى يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكاني أو نسق الحركة *System motion* نسق متصل، وإن أى حركة داخل هذا النسق لابد أن تكون متصلة بغيرها من الحركات. ثم يقرر الكسندر بعد ذلك «أن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هى العلية فالحركة السابقة تكون هى العلة *Cause* بينما تكون الحركة اللاحقة التى نجمت عن اتصال الحركة الأولى هى المعلول *Effect*»^(٤٧) وبمعنى آخر «تكون العلة سابقة على المعلول، وهذا السبق قائم على أساس علاقة متصلة»^(٤٨)، تكون العلة فيها سابقة سبقاً زمنياً، ويكون المعلول لاحقاً لما هو سابق زمانياً.

والحق أن الكسندر يتفق «منا مع رأى الذى قرره هيوم Hume بصدد العلية، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقي، أو لاهوتي أو غيبي، وجعلها فى نسقه التجريبي الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة فى الزمان.

والعليلة عند الكسندر هى اذن طابع تحديدي تماماً للأشياء، لأنها تحدد ما هو علة وما هو معلول، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها زمانية مكانية متصلة، إنها تقوم بين الجواهر التى هى ذاتها حركات أو أحداثات أو مجموعات من الحركات أو الأحداث الزمانية المكانيّة، فهى اذن مثل كل المقولات مقولة شاملة ويشق منها أى جوهر من الجواهر، كما إنها واقعية تجريبية أو مختبرة، يقول الكسندر «أن العلية علاقة بين الجواهر، تلك العلاقة التى تستمر وفقاً لها حركة أو مجموعة من الحركات فى أحد الجواهر فى حركة أو مجموعة من الحركات فى جوهر ثان، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر

47. Ibid : P. 279.

48. Ibid : P. 286.

الثاني، (٤٩).

ولكن المعلول الذي تنتجه العلة، يؤثر بدوره على العلة ذاتها، ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المعلول فإن المعلول يؤثر في العلة. فتأثير (أ) على (ب) ينتج تأثيراً من «ب» على «أ». فالعملية إذن عملية ذات جانبيين وليست ذات جانب واحد ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المعلول يمكن أن يكون علة إذا تبدل الموقف وبدأ الجوهر الثاني حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة، بهذا أصبحت حركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثاني علة والجوهر الأول معلولاً.

وهنا أيضاً يتفق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم، ومع مثاله عن «لعبة البلياردو»، فالفكرة الأولى التي تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هي العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هي المعلول، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحركة وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هي العلة، بينما تكون حركة الكرة الأولى هي المعلول.

وهذه الملاحظة الأخيرة هي التي بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية RECIPROCITY فتبادل العلة مع المعلول أمر ملاحظ في العالم المبيرقي، كما أن هذه المقولة تعنى أيضاً أن لكل رد فعل يساويه وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action and reaction يمكن أن نتعقبه في كل مراحل الانتقالات مهما تعددت تركيباتها وتعقيداتها (٥٠).

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا، وإنهما موجودان في طبيعة الزمان المكاني نفسه، ذلك أن كل فعل هو في نفس الوقت رد فعل، وأن رد الفعل يبدأ في نفس اللحظة مع الفعل، أو بلغة الاكسندرية يكون

49. Ibid : P. 300.

50. Ibid : P. 304.

كيف متغير، يتغير كلما نما العالم وتقدم فى الزمان، فعل كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد فى الصدارة، وهذا الذى يحتل مركز الصدارة يلعب دور الألوهية بالنسبة لهذا المستوى. يقول منتر (ليس ثمة سبب يدعو إلى إفتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ جد الذهن (العقل)، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى، صور دائمة التجديد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الزمان المكاني، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة. فإن التطور لا يقف عند هذا الحد، بل ستنشأ كيفيات دائمة جديدة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكوني فى التطور إلى مستوى من الوجود أعلى من كل ما تمر به من قبل. هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة هى التى يسميها الكسندر بالألوهية، وهى الصفة التى تتجاوز فى العلو أعلى ما ظهر حتى الآن، أى الذهن (العقل) (٧١).

إن الألوهية عند الكسندر كيف تجريبى وليست أولية أو مقولية، وهى لا تنتمى إلى العالم بمعنى أنها تتخلل جزء من أجزائه وتبث فى كل أرجائه. إن الألوهية عنده تنتمى فقط إلى ذلك الجزء من العالم الذى تأهل تطويراً وتاريخياً لكى يحمل الكيف التجريبى الجديد (٧٢).

ولما لم يكن فى وسع المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى الصحيح فإننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل ما يمكننا عمله هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهة.

ويتميز الله بلا نهائيته عن جميع الموجودات التجريبية التى هى متناهية

71. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

(٧٢) منس: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام. ترجمة فؤاد زكريا مع بعض التصرف ص ٣٨٤.

محدودة، غير أن لا نهائية الله تجريبية، في مقابل اللانهائية الأولية Apriori للزمان المكاني. ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجوداً متناهيًا يمكن أن يحدث بعده تطور آخر فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية، متحققة كاملة، وهو ليس مستوى في الوجود إنتهى فيه تطور ما، أو يمكن أن ينتهى فيه التطور على أى نحو، وإنما الله بوصفه موجوداً فعلياً، ليس وجوداً متناهيًا، بل صيرورة أزلية، والله لم يصل بعد إلى تألهه، ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلهاً، وهو لا يمكنه أبداً أن يحقق فكرة ذاته، وإنما يجد نفسه دائماً سائراً نحو هذه الفكرة ... إنه لا معنى إلا السعى الأزلى نحو الألوهية (٧٣).

ولا بد أن نتوقف هنا قليلاً عند فكرة الاكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية، ذلك لأن الكسندر رأى أن النظر في طبيعتنا الانسانية يرهنا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصاً واحداً. وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى ... الوحدة الزمانية المكانية، إذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكونان وحدة : فالزمان عقل المكان، والمكان جسد الزمان، وفي كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد، يناظر الجسد في ذواتنا، وعنصر آخر يناظر العقل. ويرتب الكسندر على هذا الرأى نتيجة هامة وهي أن الزمان روح الحركة يقول الكسندر إذا كان يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى إذا كان المكان وكل جزء فيه له شىء من الأشياء يقوم بالنسبة له في علاقة العقل بالجسد، وكان ذلك الشىء هو الزمان، إذن ... فالروح هى منبع الحركة (٧٤).

(٧٣) نفس المرجع ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٧٤) نفس المرجع : ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

ويحاول الكسندر الاجابة عن السؤال الخاص بكون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التي تنص على أن مستوى الوجود يقف من المستوى الذى يليه علواً فى علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل. فمن الممكن أن نميز بطريقة مجازية ما فى الطبيعة الالهية بدورها بين جسم وعقل. وفى هذه الحالة يكون تصور الله منطقياً على الكمون والعلو معاً، فالله كامن فى العالم من حيث جسمه لكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته (٧٥).

ولكن هل الله خالق عند الكسندر؟ يجيب الكسندر أن الزمان المكاني ذاته هو الخالق وليس الله ... فالله ذاته يدين بكيونته للمتناهيات الموجودة قبلاً بكيفيتها الامبيريقية، وهو محصلتها. وعلى ذلك يكون الله ليس خالقاً بل مجرد مخلوق، أنه ليس من صنع خيالنا أو فكرنا أنه مخلوق لا متناه لعالم الزمان المكاني (٧٦).

ويضيف الكسندر إلى هذا قوله : «أنا حينما نفكر فى الله باعتباره ذلك الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، فإننا بذلك نقلب نظام الواقع، وتتناول عالم الزمان المكاني، الذى يخلق كل الأشياء، فى ضوء كيفه الامبيريقى الأعلى، الذى ليس هو الأول الخالق، بل هو آخر ما ينتج فى نظام التوالده وفى نفس هذا المعنى يقول متر : «إن الله الموصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق الكون، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون، وبالتالي جزء من الكون فقط، لا كله. وتبعاً لهذا رأى يكون الخالق الحقيق للكون هو المكان الزماني، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية. هو حقاً أعلى ما ظهر حتى الآن، غير أنه مخلوق فحسب. ولو نظرنا إلى الله على أنه ذلك الموجود الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر إلى العلة الأصلية للوجود فى ضوء أعلى كيفية تجريبية له.

75. Alexander, S. : Space-Time and Deltly Vol. II. P. 397-398.

76.Ibid : P. 399.

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طافر عما سبقه وأنه يعود إلى الزمان المكاني أصل كل الموجودات وهو بهذا المعنى ليس خالقاً بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية، وإن كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الإطلاق.

الفصل الرابع

جورج ادوارد مور
والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور وموقفه من المثالية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الإطار العام لأرائه ومناقشاته. وإنشاقه من هذه البديهية الأولية مصدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم باستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول آرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفي Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذي كرس له العدد الرابع من السلسلة التي أعدها لهذا الغرض، والذي أخرجته لنا في عام ١٩٤٢، والذي تضمن تسعة عشر مقالاً استعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على أوجه النقد التي وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy. فقد تحرك «مور» بالفلسفة في أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفي، فالكم لا يجب الكيف، لأن المعيار الاساسي في الفلسفة هو الكيف.

تلقي مور دراساته في الفلسفة على ايدي رواد المثالية Idealism في إنجلترا برادلي Bradley، جرين Green، ماكتجار Mactaggar، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفي للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» Russell في صرح المذهب الواقعي الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical.

ولا ريب أننا نلمس في هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزي التجريبي البحث الذي يعبر عنه لوك Looke، وهيوم Hume، وميل Mill ورسل اصديق تعبیر.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى أوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور^(١) العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية Surrey التى تبعد قرابة الثمانية أميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد واستقرت الاسرة. فقد رغباً والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويس» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بالثنى عشر عاماً^(٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دليش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

1. Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39. The library of Living philosophers, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."

2. Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

استغرقتا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذى امضاه فى إتقان اليونانية واللاتينية.
يقول مور :

«وخلال هذه السنوات الست، خصص معظم وقتى تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة فى الاسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب»^(١).

وفى هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذى تعلم منه مبادئ الهارمونى Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ بريانز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذى ركز فى دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوتة Geothe خاصة Faurt وكذلك على اعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية فى كلية ترينيتى Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى فى الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية فى كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها^(٢) وخلافاً للاساتذة الاربعة السابقين، تأثر مور فى هذه المرحلة بشقيقه Thomas Sturge Moore الذى كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده فى تشكيل آراء مور^(٣).

٢- السنوات الاثني عشر الاوائل فى كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

انتقل مور إلى كيمبردج، بعد اجتيازه مرحلة الدراسة فى «دلوش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثني عشر إلى ثلاثة مراحل هى :

1. Ibid, P. 5.

2. Ibid, P. 9.

3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولى :

سنوات أربع في كيمبريدج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتي في أكتوبر ١٨٩٢، وظل لعمتين متتاليتين يعمل في مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات برهانز Bryans، وكون مور عدة صداقات في كيمبريدج، يقول مور :

«ومع إنه لم تكن لي صداقات حميمة مع زملائي من النبهاء في دلوپش، إلا إنني - ولأول مرة في كيمبريدج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء»^(١).

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته في كيمبريدج مثل «هنري سدجوك» Sidgwick الذي تأثر بكتابه Methods of Ethics، ومثل «جيمس وارد» Ward الذي كان يحاضر في العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذي كان يحاضر في تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شينهور Schopenhaur، ومثل ماكتجارت Mctaggart الذي يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً في نفسه لسرعة بديهته في البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح في تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيجلياً أكثر من هيجل ذاته^(٢). كما تعرف مور على هنري جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذي كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريبات»^(٣).

لقد سافر مور في عطلة صيف ١٨٩٥ إلى ألمانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته في كيمبريدج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثانيا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظري الخالص» وبين نقد «العقل العملي الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13

2. Ibid, P. 19

3 Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل. ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عنها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

المرحلة الثالثة : مور زميلاً في تربتي لسنوات مت (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمانة كلية تربتي لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لدوين الفلسفى Baldwin's Dictionary of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذى بذل فيه ^(١). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الأولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع المخطوط الأولى لكتابه الرئيس «مبادئ الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على اسمه الشهرة والذووع. وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزى Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمانة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، واستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة اعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الاعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس James والتي أخرجها تحت اسم البراجماتية Pragmatism فى كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical studies كما أنجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذى ظهر فى مكتبة دار الجامعات Home university library

1 Ibid, P. 23.

٤- العمل بالتدريس فى كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية إليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفى هذا يقول مور : «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما وإننى أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية إليها»^(١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفى عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذية «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، وإتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية^(٢).

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسائله المنطقية الفلسفية Tractatus legico - philosophical إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له»^(٣).

1. Ibid, P. 28.

a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944. (٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشتين فى

b- My philosophical Development, 1955.

c- Protraties from Memory, 1956.

وقد التقى مور فى اوائل العشرينات «بفرانك رامزى» واعجب ببراعته ودقته، وكتب مور فى مقدمته لكتاب رامزى فى اسس الرياضيات Foundations of Mathematics عن مآثورات ومعالم فكره الفلسفى.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس فى اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس. وفى اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكىة ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سميث Smith فى العام الجامعى ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعة Princeton لالقاء محاضرات بها فى ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية Mills بكاليفورنيا فى خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضوع الادراك الحسى Sense Perception- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفى فى إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعماله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب الموضوعات التى ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات فى الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات فى مجال الاخلاق والدين.

أ - فى الفلسفة بصفة عامة

Philosophical studies

(١) دراسات فلسفية

وهو يحتوى عل مقالات عشر، وتقديم بقلم مور كتب فى يناير ١٩٢٢ فى كيمبردج، اما المقالات التى إحتواها هذا الكتاب فهى :

- ١- رفض المثالية 1- The refutation of idealism
 - ٢- طبيعة وحقيقة موضوعات الادراك 2- The nature and reality objects of preception.
 - ٣- المذهب البراجماتي لدى وليم جيمس 3- Willia James "Pragmatism"
 - ٤- فلسفة هيوم 4- Hume's philosophy
 - ٥- مكانة المعطيات الحسية 5- The Status of Sense-Data
 - ٦- مفهوم الواقع 6- The Conception of Reality
 - ٧- بعض الاحكام المتعلقة بالادراك 7- Some Judgments of Perception
 - ٨- مفهوم القيمة الباطنية 8- The Conception of Intrinsic Value
 - ٩- العلاقات الخارجية والداخلية 9- External and internal relations
 - ١٠- طبيعة الفلسفة الخلقية 10- The nature of Moral philosophy
- (٢) بعض المشكلات الرئيسية فى الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات القاها مور فى كلية مور لى Morley فيما بين عام ١٩٤١٠ ، ١٩١١ وقد اقترح ويذم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ فى لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور فى هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له . فهو يذكّر فى هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود فى المكان، والوجود فى الزمان، والتخيل والذاكرة والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول فى هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقى وهل الزمن حقيقى . ويتضح من هذه الموضوعات التى ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إتجاه نسقى أو وحدة مذهبية.

(٣) أبحاث فلسفية Philosophical Papers

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والأبحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فتنجشتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠، ١٩٣٣، وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤، ويوليو ١٩٥٤، ويناير ١٩٥٥. ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن.

(٤) المثالية عند كانط Kant's Idealism

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٤.

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي Proof of External World

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩.

ب - نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا

(١) التجربة والمذهب التجريبي Experience and Empiricism

وهو مقال يعرض فيه مور للأساس الحسي التجريبي الذي تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٢.

(٢) رفض المثالية The refutation of Idealism

نشر مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي.

(٣) مكانة المعطيات الحسية The Status of Sense-Data

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر.

(٤) مفهوم الواقع The Conception of Reality

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية» .

(٥) بعض الاحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨ ، يعرض فيه مور للاحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنه مور أيضاً ضمن كتابه «دراسات فلسفية» .

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

"Is there Knowledge by Acquaintance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما ويعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرفية The Character Cognitive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعى واللاأدرية» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لمجلة التيمس The Times Literary supp فى ١٩٢١/٩/٢٩ ، وإضافة حوار مور الذى إشتراك فيه معه جلبرت رايل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ ، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب « بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة» .

ج- المؤلفات المنطقية

The nature of Judgment

(١) طبيعة الحكم

وهو مقال نشره مور فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعها اتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسولوجية، وإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

Necessity

(٢) الضرورة

وهو أحد المقالات التي نشرها مور في مجلة Mind في عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الأخلاقي العام.

Identity

(٣) الذاتية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادئ الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشري وهي الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction ومبدأ الثالث المرفوع Excluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

External and Internal Relations (٤) العلاقات الخارجية والداخلية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التي يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والأشياء.

Principles of Logic

(٥) مبادئ المنطق

وهو مقال نشره مور في الملحق الأدبي لمجلة التيمس The Times literary supp في ١١ أغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

Facts and Propositions

(٦) الوقائع القضايا

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزي Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٢٧.

Is Existence A predicate?

(٧) هل الوجود صفة

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale، ونشر ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٣٦.

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية ؟ Are the characteristics of particular things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئى تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨ ، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرنا إليه عن :

- ١ - المعتقدات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.
- ٢ - المعتقدات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.
- ٣ - الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.
- ٤ - العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.
- ٥ - الفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.
- ٦ - التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د - فى الاخلاق والدين

Liberty

١ - الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨ ، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى ترتبط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

Mctaggart's Ethics

٢ - الاخلاق عند ماكتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المثالى ويأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethics عام ١٩٠٣ .

The Value of Religion

٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق أكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

Principia Ethics

٤- مبادئ الاخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثانى «الاخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الاخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الاخلاق وعلاقتها بالسلوك» اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الاعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

Ethics

٥- الاخلاق

وهو ايضاً كتاب كامل نشر في لندن وليسبورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول في الفصلين الاول والثانى «المذهب النفعى» ويتناول في الفصلين الثالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

Is Goodness Aquality?

٦- هل اغير صفة؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شىء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «إقامة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة» لفشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذى اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical studies الانف الذكر.

ج - أهميته :

يقول وايت White لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجنشتين ما يسمى «بثلاثي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيجلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكد العلم، كما توجه إهتمامهما معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة^(١).

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في إتجاهات ثلاثة رئيسية تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realstic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الاول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical Analsis ولقد مثله رسل وفتجنشتين وسرعان ما إنصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالدرية المنطقية Logical Atomism التي اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logical Postivism خصوصاً عند اير ولويس Lewis في أمريكا».

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic philosophy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتجنشتين Wittgenatein وريل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في أكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. White, G.H. Moore : A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع^(١).

ويتضح من هذا أن مور :

- ١- ساهم في الاتجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.
- ٢- كما كان الزعيم الذى لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.
- ٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في الاتجاه الثانى أيضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى أهمية مور كمفكر انجليزي معاصر، ظهر في القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التى سادت هذا القرن، والتى وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التى قادها كثيرون فى تلك الآونة فى إنجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إنحيازاً أصمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استبنج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهى تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلاحظ فقط أن رسل قد أثر فى مور، بل إننا سوف نلاحظ أيضاً بأن مور قد أثر فى الكثير من الآراء والأفكار التى ذكرها رسل^(٢).

أعجبت سوزان استبنج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التى تميز بها مور والتى ظهرت جلية واضحة فى إفتاحية كتابه «مبادئ الأخلاق» حيث يقول مور: «يبدو لى أنه فى الأخلاق، وفى سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التى إكتظ بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن اسئلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذى يرغب فى الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقى للسؤال الذى يوجهونه، قبل أن يشروعوا

1. Quinton, A.M. : Contomporary British philosophy. (London 1924). P. 75

2. Stebbing S. : Moore Influence. P. 519. (Scilpp Vols).

فى الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى»^(١).

ثم يقول مور مبيناً اسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إنجته جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، أكثر من انجازه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به»^(٢).

وتقول سوزان استبنج أتوجد سهولة وضوح وسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس أكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استبنج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الافكار، وایضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم»^(٣).

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا انه يرى انه كان :

«مجبياً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وانه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحة حينما تكون الاسئلة وفيرة وان الاسئلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات أكثر مما يقدم حلولاً... بحير الذهن وبهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة...»^(٤).

1. Moore, G. : Principia Ethica. Introduction.

2. Ibid : Introduction.

3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.

4. Metz, A hundred years of British philosophy. Eng. translation. PP. 541

ويضيف متر إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التى تحيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتتعبها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط فى دقته وفى إتجاهه النقدى يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل أبسط القضايا وأفنيها، ويقطعها إرباً بطابعه الدهنى وكان من نتيجة هذه النقدة المفرطة عدم ادراك اية مشكلة من حيث هى كل .. وعدم ادراك الرابطة الروحية التى تجمعها فى وحدة عضوية. وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدى آخر الامر إلى سحق المشكلات إلى ذرات لا ربط بينها»^(١).

ولا توافق سوزان استينج على هذا الذى قاله متر، فهى لا توافق على عبارة متر القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استينج : كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متر اعترض على مور نظراً لاتجاهه المخالف لاتجاه متر شخصياً، والذى يتمثل فى الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وأنه ليس من الضرورى أن يتفق مور مع متر حتى لا ينتقده. ثم تعدد سوزان استينج اهمية مور فى :

«منهجه التحليلى، وفى نقده للمجردات، وفى دقته الفائقة، وفى اسهاماته فى تكوين وتطوير المذهب الواقعى، وفى طريقته فى التفكير»^(٢).

والحق إن متر يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متر :

«وليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر فى تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضى، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل فى الحركة الفكرية الجديدة التى ظهرت فى بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق : ترجمة د. فؤاد زكريا. ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف
2. Stebbng, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإتجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص فى الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل فى تأسيس المدرسة التى ظهرت فى كيمبردج .. كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاهما له، فكان الاول اكثر تأثيراً لمضمون تعاليمه والثانى اكثر تأثيراً بمنهجها^(١).

وينتهى منزى إلى تعديد الصفات التى جعلت من مور بمفرده مدرسه الثرت فى جيل كامل من دارسى الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن مقدرة المنطقية الدقيقة، وامانته ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة فى التعبير، والتى تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة الثرت فى جيل كامل من باحثى الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كشب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه»^(٢).

ثانياً : موقفه من المثالية :

يرى مور فى مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of idealism أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية Spritual.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا فى الظاهر. والثانى ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسى والحيال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد إن العالم كله روحى فلا أنها تتجه إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية إن العالم كله روحى، فإن هذا لا يعنى فقط إن العالم حاصل على شعور بل إنه يعنى إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) متر : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ترجمة د. فؤاد ركنيا الجزء الثانى ص ٤٥.

(٢) نفس المرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وإنه ليس آلياً . وعلى هذا النحو تضيق المثالية إلى العالم كل الصفات التى تعبر عن روحانية العالم ، وهذه الصفات لا تظهر لجواسنا على أى نحو كان . يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحى ، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التى تختلف تماماً عن تلك التى نلحقها عادة بالاشياء»^(١) .

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له ، ويستتبع هذا بالضرورة لإختلاف القضايا التى ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التى ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية . وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التى يمكن ان نصفه بها .

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية ، ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التى يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهمه هنا ، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدهم ، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية .

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون استدلالاتهم ، لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى . يقول مور «افرض أن أمامنا استدلال أخذ الشكل التالى : إذا كانت أ هى ب وكانت ب هى ج وكانت ج هى د فإنه ينتج ان أ هى د . فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً ، ولكن افرض ان أ هى ب قضية كاذبة . حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هى د ، كما لا نستطيع ان ننقل منها الى تقرير صدق أى قضية اخرى ، طالما أن القضية الأساسية كاذبة»^(٢) .

1. Moore, G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2

2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مورلن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى إليها المثاليين فى قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية فى سبيل رفضه للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الأساس الأول الذى قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على اختلاف اتجاهاتهم، والتي تتمثل فى قضية باركللى الشهيرة «الوجود هو ما يدرك *esse is Procipi* ويقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التى تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التى تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل أكثر القضايا ابهاماً وغموضاً واضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور فى مقالات عن «رفض المثاليه» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلى :

- ١- أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركللى «ما يوجد هو ما يدرك».
 - ٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركللى اللامادية كلها فإن هدمها هو فى نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.
 - ٣- باعتبار ان هذه القضية هى البنية الأولى التى اسس عليها المثاليون كلهم موافقهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.
- ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التى اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهى به محاولة الفهم هذه الى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :
- ١- فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس الصديق على ما يدرك».
 - ٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو فى عقلى.
 - ٣- وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك».

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه المثالى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية» .

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى اضافة الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضافها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدائها، ولا يفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس وكم قلنا من قبل قضية باركلى «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنفترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحديدها فى ثلاث رئيسية هى :

١- ما يوجد Esse

٢- ما يدرك Percipi

٣- هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لترك ما يوجد ولننتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن اصحاب الاتجاه المثالى يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشئ مجرباً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ وبجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشيء على مشول الشيء للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعنى وجوده فى نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذا الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ونتناول مور بمنهجه التحليلى الدقيق بعد ذلك الرابطة التى تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك فى القضية الباركلية *Esse is percipi* ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى :

١- أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً أكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعنى ما يدرك، وإن ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار «لما يوجد».

٢- وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «ما يدرك» متضمن فى «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءاً من «ما يوجد» وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد ان يكون مدركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثانى فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هي :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.
ب- ان ما يخبر يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة تدرك صفة فى شيء الا وانت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذى انبثقت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لا بد ان يكون صادراً عن شيء ما موجود فى العالم الخارجى على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا ان الحقائق التى ندركها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «ما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شيء ويكون «ما يدرك» صفة لهذا الشيء.

وينتهى مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً فى العالم الخارجى. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذه النقطة هي التى يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. وينتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى نماذج هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

يشتركان معاً في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الأخضر،
فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور أن هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسين
المختلفين هي الشعور Conscousness وعلى ذلك يكون لدينا في كل
احساس عنصران هما :

١- الشعور الذي يتشابه فيه كل احساس .

٢- شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور أن
العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object Conscousness ان
الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر في الشعور، ولكنه يختلف
عنه في الموضوع، اذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر الذي
يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور أكثر من هذا ان الاحساس بالأزرق
يوجد أحياناً في العقل ويمكن الا يوجد في احايين أخرى، وذلك اذا ما غاب
عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالأزرق فإن
علينا ان نميز بين :

١- الشعور

٢- الأزرق باعتباره موضوعاً للشعور.

٣- الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود
الأزرق هو نفس الشعور بالأزرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخطأ.
فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الاخر، فالأزرق قد يكون موجوداً، ولا يكون
الشعور به موجوداً يقول مور :

«في كل احساس، وفي كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصريين :

أ - الموضوع Object الذي يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره^(١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشيء يكون جزئياً فإذا احسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشيء الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور الى ضرورة التمييز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشيء المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى او ذاك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشيء تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور الى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو موضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشيء، واننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشيء او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان نحصل فى عقلك على شيء او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم باحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء ... انك تهتم

1. Moore : Philosophy studies. Ch : P. 20 - 21.

فقط باهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلى القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الخامس

جابريل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها

الفصل الخامس

جابريل مارسيل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

١ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق»^(١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودى، الذى ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودى فى روحه الاصيل، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها فى نسق محكم البناء أو بناء منطقى ضرورى، أو فى مذهب مترابط الأركان. وفى هذا الصدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما Concluding unscientific postscript " & " philosophical fragments للرد على النسق الهيجلى، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهى وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهى هذا يمكن أن تعثره فى عملية الإدراك هذه بعض الفجوات والتقطعات^(٢).

(1) Sartre : Jean Paul : Existentialism is A Humanism; Cleveland 1956, P. 289.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبغى أن نبالغ في نقد الوجوديين للأساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين يعملون تماماً عن تلك الأساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقا تخصه. وفي هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته... أى إلى أماننا هذه حيث أصبحنا ندر لم النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه في أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً دياكتيكياً وجودياً يقابل به النسق الهيجلي»^(١). كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة في اهتمامات كيركجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»^(٢). أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time» كان تحليلاً علمياً فى طابعة^(٣). وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى الشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحى بالترابط والمنهجية اللتين لربطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية»^(٤) ضف إلى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى نمط من التفلسف^(٥) Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

(2) Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

(3) Heidegger, M : Being and Time, Trans by j. Macquarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

(4) Langan Th : The meaning of Heidegger : Acrritical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.

(5) Macquarrie, J. Existentialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفكير هي أنه يبدأ من الإنسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً... والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة... الذات التي تكون مركزاً للشعور... الذات التي تدرك مباشرة وعينياً في فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفكير أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود نعتمه العاطفة، وبغمره الوجود الإنساني المشخص، في هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول «إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. علينا أن نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده.. إنه إنسان يفلسف»^(١).

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبعد عن أية نزعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفكير الذي قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان باعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه في تأكيد هذا على الوجود أكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة أو ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الإنسان سابق على ماهيته»، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطته هو، لأنه هو الذي يصنع نفسه»^(٢).

وهذا النمط من التفكير الذي هو «وجودية» يعترض على أي رأى يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of Life, trans by J. E. Fitch (New York 1954) P. 28

(٢) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً *Thing* وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار إلى أو طبعى تلمس فيه العقلية الجمعية لتلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا المنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الدائية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم ان الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والدوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات المشبوبة بالعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان ولذاته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يتعد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الإنسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة^(١).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الأشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الدائية^(٢).

(1) Roberts, D.E.: *Existentialism and Religious Belief*, New York 1959, PP. 7-8.

(2) Roubiczek, P. *Existentialism for and against*, (Cambridge 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذاتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمر وجودنا الفردى الشخصى. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى الشخصى»^(١).

والذات التى يحشها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستفرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن تجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهدهد احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يحو الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات^(٢).

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل - فى نظر الوجوديين - من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blackham, J. K. : Six Existentialist Thinkers (London 1961) P. 3.

(2) Roberts, D. E. : Existentialism and Religious Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنا بحثه» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحثاً...إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً ان التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلّق^(١).

وهذا النمط من التفكير يعتبر موجوداً غامضاً Ambiguous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيد الهائل على حرته. إن الوجودية ترى الموقف الانسانى وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفتنا، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمى، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسئول عن حرته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب ازاء ما يقتضيه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تخايشه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أى موقف بواسطة فعله وتخيله .. ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج لكان جزءاً بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل فى حرته؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخدم حرته لكي يخلق

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حرته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله . نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ فى هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلى وقلقه الذاتى، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة فى موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفى الطويل أن كتب فيها، وهذا الخاصية التى تجمع بين مفكرى الوجودية خاصة عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم علم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفى عام واحد، وفى حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت شئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والاهتمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة^(١). لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانسانى المشخص اكثر من تركيزهم على الجانب التأملى والمجرد من هذا الوجود.

لقد سأل مداد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عناه من كيانات على هذه البسيطة، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسفولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمرورى JOHN MACMURRAY «أصبحت الذات كقدرة هى الموضع الرئيسى للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة»^(٢).

(1) Maquarrie, J. : Existentialism P. 3.

(2) Macmurray, The Self as agent (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاعتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذى نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الأقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، ولقد كان هذا الجانب مهماً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلى، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التى تبدو على العقل الإنسانى، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون غلى العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات أهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هى وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذى يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كبر كجارى إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة^(١).

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التى نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستقاة فى معظمها من العناصر المؤثرة فى الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maquarrie, J. : Existentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال فى موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فتجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قادته المسائل، فإنه يبقى متصلاً أولئق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفاً.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون إلى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وباسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجر شين Shinn إن الوجودى لا يجب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه فى فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يجب أن يقول «إننى نفسى»، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»^(١).

والواقع أن ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متميزة : فالبعض - مثل ياسبرز - ووفقاً للتصور الكبير كجاردى - يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة باعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحليل الوجود» من حيث أنخص بما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) Shinn R; L. Restless Adventure : Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردها إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وهردياث - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعدّه معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهرية *Phenomenological ontology*. وأما «جابريل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية إبتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف ففة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاي Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - باستثناء جابريل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بدأ أن تأكدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغباً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «انطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأيا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لا يريدها مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الإنسان مباشرة .. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومسؤولية .. وبكل ما يعترضها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى بكل ما فيها من حرية ومسؤولية .. وبكل ما يعترضها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى لتميز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - سنجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدي إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا في الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها في كثير من النقاط، ويحضرننا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو أيضاً في بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كيركجارد» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع في اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذة «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقي، العالم الذى لا يجد الإنسان في نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقر رأى من يهد أن يتعرف في المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبعث اتصالاً وجودياً *Existential*

(١) ريجيس جولييه : المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

communication أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو آراء مجردة، لا لتجارب معاشة^(١).

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وبيكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في «الاعترافات» و«الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى إدراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما فى البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطابية التى كان «كبير كجار» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تتحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيتشه» و«هيدجر» و«ياسبرز» تتسم بطابع درامى، وتسبح فى جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسى - حتى الوجودى منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بيكال» وكذلك صنوف المقاومة التى أبدعها «فاليري» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه - على نحو ما - صنو للعبقريّة الفرنسية^(٢) والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، وللأس عند (كامي) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان.

ينبغي إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الإنسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى أن هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جولييه : المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريله، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا - أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها، وذلك لإمالة اللثام عن اللغز الذي لا يكف الانسان، عن أن يمثله في نظر نفسه «وتنتزع من ظلام موقفه، ويفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهرى،^(١) هذا هو ما نريده، وهذا ما يقرئنا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر»، لكنه لا يقترب بنا من موقف «كيركجارد» و «ياسبرز» وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من «أوغسطين» و «هسكال».

على إنه لا «هسكال أو القديس أوغسطين» مسلماً قط بأن تحليل الوعي في واقعه الفريد العيني، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز منصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي نكتنف وضعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً يؤكدان أن تحليل الوضع الانساني لا يمكن به حال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مباطن للأشياء يقول «هسكال» في المحادثة مع مسيو ماسي حول «ايبكتيت» و «مونتاني» (أرجو المَعذرة ياسيدي إن كنت قد انتقلت أمامك إلى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظن في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً).

وليس من شك في أن القديس «أوغسطين» و «هسكال» يهدان من فلسفة الانسان ان تبدأ بفحص الواقع الانساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين ونستطيع أن نذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى ان يلتمسوا في انفسهم جواب السؤال عن انفسهم أمثال ايبكتيت وسينكا ومونتاني ولاروشفكو، وفوفنارج، وروسو، وجوير وآيبيل. ولذلك نجد «هسكال» يذكر في مقابل صنيعهم مستكفاً له (المشروع الاحمق الذي خطر له بأن يصور نفسه)^(٢).

(1) Beaupret j : Apropos de Le exstentialisme, dans confluences, 1945, P. 192.

(2) Pascal B. : Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وباسبرز، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل إلى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الابدية وبواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك المعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي ينطوي عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودي المتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد: وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطايي شعري أكثر من واقعي. الشخص الواحد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى بينه وبين نفسه وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و«سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلاهما «أنطولوجي» في عمق، وهما يتطلعان إلى إقامة «علم وجود»، وهذه الخطوة واضحة على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعدم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الانطولوجيتين فينوميولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما باعتبارهما علماً كلياً، أعنى أنهما تتناولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة إلى جميع الناس^(١).

(١) ريجيس جريليه، المذاهب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العيني في أشد صوره اصطناعاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية الى أقصى حد، أو عن مفهوم كلي شامل للإنسان، وللعالم الذي يجرى في رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابريل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التي تفسر الأشياء بالاكْتفاء بما في داخلها، والتي تميز وجودية «هيدجر» و «سارتر». ومن هذا الوجه قد يكون «جابريل مارسيل» أقرب كثيراً الى «كيركجارد» من الوجوديين الآخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى «هسكال» و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودي» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفى لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية في نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل في القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكي يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ESSENTIALISM» لكن يبدو أن هذا المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطرابات في المناقشة.

ولكي يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأي معنى يسبق الوجود الماهية في نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعتة، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق في هذه النقطة، كما لم يتفقوا في النقطة السابقة فالواقع أننا نجد «جابريل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلني

دائماً، وإنى أعتقد بأن هناك فى صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعى»^(١). هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «هاسبرز» ولا «برديائف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الفعل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» هى عبارة عن ماهية على أى نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست فى ذاتها سوى الوجود نفسه فى واقعه العيى. ويمكن أن يقال أيضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى انه فى وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعنى وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولة أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً إلا على الواقع الانسانى (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذى يطلق على العدم الذى هو الوجود لذاته أو الوعى^(٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافى وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

(1) Marcel, G : Being - and Having. An Estentialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

(١) ريجيس جولييه : المذاهب الوجودية ص ١٣ .

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هي صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده الى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى الى ادخاله في قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كبير كجارد» و «ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة الى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبرديائف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك في أن أساس هذه الانطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطى غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق في ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغي أن يعدا هنا - بنوع من المفارقة الفريدة في بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر.. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذى أو شك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند ارسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذى ينظم المعرفة في تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يدرك الا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها الى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة الى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغي أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعانى الكلية على أى نحو جمعناها لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً^(١)»:

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضرب معيناها فى حدس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغي أن يصل هيدجر الى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، نفى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود أولاً وقبل كل شئ بالكلى والضرورى. ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، اذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود باعتباره شيئاً معطى فى الحس، وباعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمانية التى

(1) Marcel, G : Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

لؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spinoza وليبنتز Leibnitz وفتشه Fichte وهيغل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً أيضاً على إخفاقه، اذ بصطدم هؤلاء وألك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشيء من ونز الضمير - بوجودية فتية تظل تتأبى - فى إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيمكن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتى يمكن - على الاساس - أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية^(١) ولكنها لا تؤكد تأكيداً أقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لذلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة الى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لا مكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك في أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود في الفكر الالهي لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد أى أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متميزة في الحس، فالفرد الجزئي وحده الذي يوجد^(١).

والواقع انه اذا كان للوجود في نظر هيدجر وباسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو - إن شئنا - إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجود بلا طبيعة او بنية، أعنى كونه في وضع خالص مطلق، قد استنبطها من الوجوديين على الفور، وهي تلخص في هذا التأكيد الاساسي وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفي حال من القطعية بحيث لا يركز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى انه في جوهره «حرية» بمعنى انه على وجه الدقة لا يتوقف على شئ آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جوليقييه : المذاهب الوجودية ص ١٧ .

كبير كجارد على ذلك اصراراً شديداً، أو باعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها بإعتبارها متميزة عن الوجود - هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازمانى سواء على صورة ممكن أهدى موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الالهى»، أو على الأقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة فى فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع فى السياق الوجودى، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر فى القدرة على التزمّن، فهى تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذى بواسطته تستطيع الحرية التى هى هو أن تكونها، وان يتجدها وتغلّفها فى كل لحظة من صيرورتها، هى كل ما يمكن أن تكونه، وليست فى الحقيقة أكثر من ذلك^(١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكرها فنقول بأنها «جملة المذاهب التى ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العينى ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابريل مارسيل» الذى يجد فى الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أولق تعريف للوجود الانسانى، غير أن المسألة هى - من ناحية - معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

(١) أنظر معارضة سارتر لهذا رأى فى مقاله Mise en polut المنشورة فى مجلة Action عدد ٢٧

ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تلخص فى اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. ويعتبر الانسان بأنه «مفتوح» يعنى أنه فى جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه مغلق على نفسه» بمعنى أن حريته تتحقق بالضرورة فى ذاتها، وأن قيمتها فى ذاتها.

هذه النتائج فى السياق الوجودى، أعنى فى سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى - من ناحية أخرى - أن نبحث ما إذا كان تردد «جابريل مارسيل» فى الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرج به من نطاق الوجودية وفى هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية «نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودى، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافى كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأى جابريل مارسيل نفسه^(١).

ب- منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطى تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم ؟ ... هذا هو ما سننظره الآن. والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودى والفينومينولوجى) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذى يحتاجه المفكر الوجودى فى بحثه الحثيث نحو الكشف عن الوجود العينى والمشخص^(٢).

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «يوهان هنريش لا مبرت Lambert وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور»^(١) كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر فى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء فى ذاتها. وبالمثل

(١) رجس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macquarrie, j : Existentialism, P.8

استخدمها هيجل في كتابه «ظواهرات الروح» Phenomenology of Mind في شروحه المطولة لتبدييات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج في مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفي الأوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها هوسرل Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابه Ideas, General introduction to pure phenomenology^(٢).

والفينومينولوجيا فى صورتها الأخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي. ولكى نتأكد من دقة الوصف، فمن الضرورى أولاً وقبل كل شئ أن نحجر العقل من أحكامه السابقة وإفترضاته المسبقة. كذلك من الضرورى أيضاً أن نبقى خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذى ينقلنا من الوصف الى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة فى غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الإنسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل فى حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل لإزالة المعوقات والصعوبات التى تعترض طريق الوصول الى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) اد اموند هوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل الى الظواهرات ترجمة وتقديم نازلى اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. : Existentialism P. 8.

ولقد نفذت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» باعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذى كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كى تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع فى موضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجى يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجى على الرغم من أن الشخص الذى يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد فى كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجياً على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

ولمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر فى الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث فى الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشئ فى ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوباً الثنائية الكانطية Kantian dualism التى تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تبدأً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التى تشير ببديات جدلية للروح فى مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق فى نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكْتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع الاتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصبر على أن الوعى قصدى Intentional بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة أكثر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدي إلى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها إلى الظاهرة التى نعتبرها فى عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر فى تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» إلى أنها تتكون من مقطعين فى أصلها اليونانى، المقطع الأول يعنى «الظاهرة» أو ما يبدو من الشئ، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم الظاهرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من الأشياء^(١). ويرى هيدجر بناءً على تحليله هذا أن ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كانط بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقى، أو ثمة ثنائية فى الأشياء.

ولقد رفض سارتر أيضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التى نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشئ فى ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) Heidegger, M. : Being and Time, translated by J. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة باعتبارها تبدأ جزئياً أراه في لحظة رؤيتي له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبدلات. وفي كل تبد جزئى للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالاشارة التحولية الظاهرانية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التى لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للنظرة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجية Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود^(١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لا بد أن يكون طابع الاختلاف فى الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستتدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الافراد فى كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وبدى ظاهراً فى الاختلافات القائمة بينهم^(٢).

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العيني الشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهى محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, Jean Paul : Being and Nothingness : An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

(2) Macquarrie : J : Existentialism, P. 11.

ج - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودي بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التي لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هي الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماتية والعدمية.

١ - ولنبدأ الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً في العصر الراهن، وذلك على الرغم من إزدهار الفلسفة الوجودية في القارة الأوروبية بشكل أكبر من إزدهار التجريبية التي انحصرت في البلدان الناطقة بالإنجليزية وحسب. إن الوجودية تشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضني الذي شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً باستعمال معاول الهدم بالنسبة إلى أية محاولة ترمي إلى بناء نسق شمولي ضروري صارم.

لكن وجه التشابه سرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسي بينهما، فبينما يستهدف الوجودي سبر باطن الذات الإنسانية المشخصة لكي يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبي وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً إلى الخبرة الحسية التي تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجي وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبي إلى إدراك الإنسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه إلى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن اعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما تركز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، تركز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالإنسان على الأقل تؤدي الموضوعية والعمومية والتجريد الأميريقي الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يمتنهاها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدي الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى^(١). ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للإنسان يمكن أن ينقذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الراجع الى مجال الحرية، ووأد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق^(٢).

٢- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعدّها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهًا سائدًا فى عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القى «سارتر» محاضراته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وتحقيق الوجود الانسانى الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية فى الفلسفة الوجودية. لكن المصطلح «الانسانية» نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً فى الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(1) Berdyesv, N : The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.

(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالإنسانية المفتوحة» Open Humanism وبين ما يسمى «بالإنسانية المغلقة» Closed Humanism، وبينما تشير «الإنسانية المفتوحة» ببساطة إلى تعقب القيم الإنسانية في العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم. وهذا المعنى الأخير هو الذي قبله سارتر في وجوديته الملحدة وهو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أى ضغط من أى عنصر آخر أبداً ما كان.

٣- وينبغي الآن أن نبحث في العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism، ولقد ذكر هيدجر في هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الإنسان، فالإنسان هو الذي يوجد على الحقيقة، فالصغرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها العادى، ومن ثم فإن قولنا بأن الإنسان هو الذي يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أى نوع من المثالية الذاتية Subjective Idealism.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية في النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الإنسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلى للإنسان المشخص في العالم. إن المثالي يبدأ من الأفكار بينما يبدأ الوجودى من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر في نقده لمثالية باركلى يقول لا تكون المنضدة فى الوعى، ولا حتى فى القدرة على تمثيلها، إنها تكون فى المكان. إن من واجب المنهج الفلسفى أن

يفصل بين الأشياء وبين الوعي، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقي بالعالم وأن يبين أن الوعي هو وعى بالعالم وبمعنى آخر فإن أى وعى إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعي، إن الظاهرة ليست شيئاً منتمياً للوعي، لكنها شئ متصل بالظواهر الموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة «إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسمعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماتية Pragmatism، فالوجودية والبراجماتية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماتيين، فمعيار الصدق عند البراجماتى يكمن فى المنفعة، التى لا تعبر كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالإضافة إلى أن البراجماتى متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملغز والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب بردياث فى هذا الصدد الى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماتية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب توضيحات عديدة، وقد تقودنا نحو الاستشهاد طلباً لها».

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قرييون من البراجماتية، فثمة صفحات من كتابات أوانمونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماتية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تندفق بالمواطن، وما يشتت بها من إحساس سحرى عجيب كما أن جوزيه أورتيجا وإي جاست Gasset اقترب بعمق من البراجماتية بسبب انخيازه الفكرى الذى مكّنه من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشورون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كبير كجارد مثلاً وهو يمثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشه وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية إذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا إلى هدفها؟

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانت رواية ترجنيف Ivan Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العدمية على نطاق شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه ووصف التلميذ باذاروف Bazarov على أنه عديم متطرف، ينكر كل شئ فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يبنى فى مقابل ما ينكره. إن شعار «باذاروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شئ وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذى حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعتة العدمية «فهو يعلم أنه عديم ولكنه كان يبحث عما يؤدي الى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر الى الجانب الايجابى من اليأس، وهكذا حاول كامى أن يبحث عن اسباب تقوده الى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التى اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو فى الأفق، ومن ثم فإن إعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انتصار الوجودية المسيحية الى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التى تجعل الناس يقفزون فى الهاوية يمكن أن يبحث إيمان جديد^(١).

د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلينا الآن أن نبحث فى مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التى نمت على وجه الخصوص فى الحقبة المعاصرة والتى كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد فى الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية الى جانب تضمناها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التى رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و «هوايتهد» و «هارتمان، كذلك التومائية التى أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التى استمر نموها متمثلاً فى كتابات «شيلر»، والفلسفة الحياتية التى تجلت فى ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات «كلاجيس».

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التى احتوتها تلك المذاهب.

ب- ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهب اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية فى صورتها الهيكلية والكانطية، ويأتى بعدهما المذهب اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أى الفينومينولوجيا. وبعد ذلك تجمى المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول فى الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التى أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التى تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من «ديوى» و «كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك مفكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنعهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذي قامت به مثلاً مدرسة «باد» التي ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التي بدأت تشيع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن المؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعنى ابدأ محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذي يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبنتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب إلى إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يبينوا أبداً من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سموا إلى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين وإلى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل .

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريره بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسمييين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث أصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما^(١).

* * *

لنتنقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١ - يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفذت بقوة واسعة لدى الاوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الاوساط الفلسفية المتخصصة.

٢ - كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الاوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الاوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضى قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بونهنسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ص ٦٨ .

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للأغراء الذى قد يتطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الأغراء الذى قد يتمثل عادة في مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً... لذا فإنه ليس هناك من شك في أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة ومدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً أقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للأفكار الفلسفية^(١).

نعود الآن الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين الذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة فى غاية اليسر والبساطة، وبالتالى فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالإضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة فى صورتها الماركسية أن تجتذ لها مشجعين فيما للحزب الشيوعى العالمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت أيضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص فى البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالإضافة الى أنها فلسفة باللغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة فى ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء فى اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة فى قالب لغوى منمق، وصيغت فى شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون باستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. وبلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دو كاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية»^(١) ويقول اميل برهيه «هناك حركتان فكريتان انتشرت في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسبلين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلنا على هذه النتائج فلأن الاولى وهى نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية»^(٢).

وإذا ما قارنا صدى المادية الوجودية في أوساط العامة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين الماديه والوجودية جانبا، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإننا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى أكثر من غيرها بجلب انظار العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإخفاق كامل .

(١) بيير دو كاسيه : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج بولس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهيه : القضايا المعاصرة، ترجمة حنا بولس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما في الاوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلي: تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهوايتهد والتومائية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهياً لهما الا على نحو غير مباشر، أى بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية اخرى، ثم يتجى بعد ذلك فلسفة المادة فتحتل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الاخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان كيركجارد رائدها الحقيقي الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبي والتخصصي.

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية

عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسيل

أ- نحو فلسفة عينية حقة

تبدأ الفلسفة عند جابريل مارسيل (*) من الخبرة بالوجود الفردي في العالم

(*) ولد جابريل Gabriel Marcel في باريس عام ١٨٨٩، كان مولماً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقي ويحوّله إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» أنظر Positions et Approches concretes du Mystère ontologique P. 272.

عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير الموافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسيل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسيل في دراسته رغم أن المقررات الدراسية في الفلسفة على وجه الخصوص لم تملّ إعجابه، فلقد كانت مجردة متقنة ذات خطوط كلية لا تعباً بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسيل كثيراً من العواصم الأوروبية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوروبا، وأصبح ثقة في الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسيل وهو في التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنجر، وبعدما بعامين أصبح أستاذاً للفلسفة في Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفي باريس Paris عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفي Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك في الصليب الأحمر أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل في الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفي عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة في باريس، ثم أستاذاً للفلسفة في Montpellier عام ١٩٤١، ثم انشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات في كثير من البلدان الأوروبية. وفي عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر في اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

- 1- Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.
- 2- Le Monde Cassé; suite d'un médiation philosophique Intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brouwer 1933.
- 3- Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.
- 4- Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.
- 5- Homo viator, paris : Aubier. 1944.
- 6- La Métaphysique de Royce. Paris : Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العيني المعاش النابض بالحياة، والذي تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنساني يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودي في العالم والتاريخ، يخصصني ويحددني، ولكن السؤال الهام هو: كيف يمكن لي أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودي كشخص إنسانى عيني؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية... إنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالاتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان^(١). إن التفلسف بالمعنى العيني يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلأه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل لرائه وتدفعه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرق الى حد تفسير الواقع العيني المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»^(٢).

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمح فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philosophie de l' existante أكثر مما يطمح فى إقامة فلسفة للموجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عيني وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience Existentielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

(1) Reinhardt., K. : The Existentialist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محرراً من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتى الشخصية، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينية عند مارسل تحلل الموقف المشخص تحليلاً فينومينولوجياً^(*) مصحوباً بهدف انتولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى الجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر الجرد... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء المشخصة إلى تركيب مطلق... وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين أطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد: الظاهرات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظاهرات الروح» فى شروحه المطولة لتبديتات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعى الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الأوقات الراهنة أصبح يلهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «أدموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابته: Idea; General introduction to pure phenomenology وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه بأسهاب وعمق كل أنواع الموضوعات فى ماعياتها البحتة (انظر فى ذلك أدموند هوسرل: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتور نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبابها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعنى هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحى المصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يركز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة تخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحثة^(١).

والواقع أن مارسيل يطالعنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية *Journal Métaphysique* بمحاولة لإيجاد طريق يمكنه من تخاشي الواقع في تعريفية المذهب الذاتي، وخطر التمرکز حول الآن، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمشالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والأقسام الافتتاحية لكتابه *Eter et Avoir* فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولاً الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعي التاريخ العام، فالفعل الحيوي الذي أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أعرف به في اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي الفردي ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودي فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، ونخطياً لمذهب الأنانية *Solipsism* إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودي الفردي بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مارسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

(1) Marcel; G. : *Journal Métaphysique*; paris : Gallimard 1947, P. 48.

اهتمامى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العيى،^(١).

تحدث مارسل عن المصير الإنسانى، وهى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتسأل: لماذا أنا فى العالم؟ ولماذا أنا غارق فى المادة والتاريخ؟ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الإنسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من: تكوينه الفيزيقي، وارتباطه العائلى، وخواصة الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كلة تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، ونفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى إقناع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسل إننى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل: مشاكل الوجود الإنسانى وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الإنسانى عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنظر إليها من اطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية: الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام.. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص^(٢).

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان.. والواقع أن هذا الفعل الأخير يرفع الفرد الإنسانى وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من بأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الإنسانى؛ إذ فى فعل الإيمان الدبنى

(1) Marcel; G. : Regard en Arriere, P. 308.

(2) Reinhardt; The Existentialist Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الإنسان عن المذهب العقلي، وعن المذهب المثالي على حد سواء. يقول مارسل «إننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وأربط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية»^(١). وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكأنسان عيى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة الله فى أن أصبح شخصاً حراً، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركاً أول، أو صانعاً وحسب، أو فكراً بحثاً أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً قاطعاً إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتي أو الفكر Cogito المنفصل تماماً عن المادة^(*) فعنده أن الإنسان كشخص وليس

(1) Marcel; G. : Jurual Métaphysique, P. 41.

(*) ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متميزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهر المادى هو الامتداد وإذا نحن نستخلص فى ديكارت كما يقول فوليه «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée : Descartes, P. 104» وذكر ديكارت فى التأمل السادس أن «هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل يأمل ويجب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الهنأ والآن»، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حيثل وزنا جديداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم ثمتثل فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الهنا والآن :

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

==/==

دائماً فى حين أن النفس لا منقسمة» (أنظر : ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٣٨ ص ١٩٠) ويذهب برينلر إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نوجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة، كما لا نوجد تصوراً ماديا فى مفهوم النفس، والأجسام ممتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والأجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة» (أنظر :

Bridoux, : Ouvres et lettres des Descartes, introduction P. XVIII.
ويؤكد ما يبر هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام» (أنظر :

Meyer; F. : A history of Modern philosophy, P. 85.

ويقول برلينيه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» (أنظر :

Bouillier; M. F. : Histoire de la revolution cartesienne, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بديكارت إلى الفضل اللربيع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر^(*) ... إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز»^(**) في «التوتر» القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنساني الطريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. Victor متصوف العصور الوسطى. وإتخاذها شعاراً له وهى : «فى رفعك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية فى صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٢٤، وذاع صيته نظراً لاشتراكه فى حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذى وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الأخير، الا وهو كتاب الوجود والعلم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

1- La nausée; Paries : Gallimard 1938.

2- Les Mouches; paris : Gallimard 1942.

3- L'etre et le neant : Essai d'ontologie phenomenologique, paris : Gallimard 1943.

4- Huis - clos; paris : Gallimard 1944.

5- Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.

6- L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.

7- Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

(*) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألماني شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩ م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦ م وأستاذاً للفلسفة عام ١٩٢١ واعفى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد انتكاسة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضواً شرفياً بجامعة هيدلبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته :

A- Philosophie, Berlin : Springer 1932.

B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.

C- Nietzsche, Berlin and Leibzig: W. de Gruyter 1936

D- Existential philosophie, Berlin and Leibzig W. de Gruyter 1938.

E - The personal scope of philosophy. Trans. by R. manheim, New York philosophical library 1949.

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفى الإنسانى، وتوكيدى لأبوة الإله، وميلاد شخصيتى^(١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، ونحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل « إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله^(٢) ». ويزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول « ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، وينزع إلى الخلق، بين الأنا وأعماق الوجود التى توجد فيها وبواسطتها^(٣) أى بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية فى ميدان المعرفة وبين هذا العينى الذى لا يتفدل. ولا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا يتفدل أو ينضب الا بأنقى ما فى نفسه وبكل قوته، أى بشرط أن يطرح بهجد طويل شاق من التنقية - أو إن شئنا الدقة - من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، والشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى والأحكام المسبقة وأوهام الغرور على شخصيتنا الحية^(٤) ».

ويرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، وهى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.

(3) Ibid., P. 89.

(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئاً صرفاً^(١). ويرد مارسل على ذلك بقوله « إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى والذى يرد إلى التجربة الإنسانية والخبرة الشخصية العينية وزنها الوجودى^(٢). » ويزيد رده إيضاحاً فيقول « إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، وبما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى المشخص^(٣) » إن التجربة بالمعنى الوجودى والتى لا تكف عن الرجوع إليها وعن إستحضارها، تجربة فردية عينية، وليست ملك التجربة التى تم تعميمها وإدراجها فى مخطط وإبتذالها.. إنها ليست بتجربة « الناس » التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية » لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، وذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، وأن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة والتصاقا بالشخصية، ثم أن نعمن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً الى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى نعيط اللثام عن معناه وقيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم وترتبط بالله.

(١) ريجيس جوليغية : المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة،

الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ٢٨١.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

(3) Marcel; G. : De refus a l'invocation, P. 46.

ب -- الوجود المتجسد

كيف اربط أنا بهذه الأشياء التى توجد فى عالم خارج عن ذاتى ؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التى هى بين ذاتى وبين العالم الخارجى بأشياءه وظواهره ومادياته بنفس الطريقة التى اربط بها بجسدى، وأستخدم فى هذا الصدد مصطلح «التجسد» Incarnation وسم الوجود كله بالتجسد؛ فكما أننى اتجسد فى جسدى، فكذلك يتجسد العالم فى، ويتجسد الله فى العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز^(١).

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يفرض نفسه على فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتى مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتبارى متجسدا فحسب، بل إننى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ الا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة^(٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى فى الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا ينفصل عن وجود العالم، فالمشالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينة بذاتها؛ إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على نفسه، لأن وجودى نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو «وجود - فى - العالم» - être dans le monde - ومع ذلك فإن وجود العالم الذى نتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنبا إلى جنب، والتى نرغمنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر، وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التى نسلم بها على هذا النحو للجسم فى التجربة، ترجع إلى أن

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا»، وأنه بالتالى مملوك لشيء أعمق وأكثر جوهرية. صحيح أننى أقول أيضا «تفكيرى» *ma pensee* ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسى» *mon ame* لكن هذا فى الحقيقة يثبت أننى لست أنا، ولا الموجود إن أردنا الدقة - بجسم ولا نفس، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعنى تلك «الأنا» التى لا يمكن - إذا أردنا التدقيق - أن أقول عنها أنها «أنا» *mon* لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هى مالكة، وهى ليست محوطة *enveloppe* وإنما هى محيطة *enveloppant* وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة»^(١).

لكن هاتين التجريبتين المرتبطتين : تجرئى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجريبتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى، أعنى كينونتى *mon ^etre* تفرضان على استمرار شعورا بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والمملك *L'etre et l'avoir* ، وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهما جيذا، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود.

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : الملك - الامتلاك *avoir-possession* والملك - التضمن *avoir-implication*^(٢) بيد أنه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض ، *exposable* وأن يعرض «للغير» والملك - بما هو كذلك - يقع فى سجل لا تنفصل فيه «الخارجية» *L'exteriorite* عن «الداخلية» *Interiorite* بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل *Tension mutuelle* ، تنشأ عن أن الشيء المملوك

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P. 230 .

خاضع للتقلبات التى تعترض الأشياء، وهى دائما باستمرار تتعرض لاحتباط الجهد الذى ابدله لادماجه فى وجعله وياى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامه التى نسيجها المخاوف وألوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» فى اتصال مع «الأناء» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمى جاعلا خارجيته الجزئية « شبه - داخلية pseudo-interiorite فإننى أعدم قى هذا الارتباط، ويستوعبنى الجسم الذى أعتبر نفسى وياى شيئا واحد، ويبدو أن جسمى - بهذا المعنى - يلتهمى بالمعنى الحرفى للكلمة. وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتى التى تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إذابته فى ملكه نفسه: فالملك - فى حده الاقصى - ينزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكى يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغي أن أسيطر-بفعل منعكس- وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية» و«الخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للابداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيراً حياً عن الواقع الذى أكونه . بيد أن هذا لا يكون ممكناً الا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره اخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد^(١)، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبداً من الروتين المدرسى إلا حين تعى تماماً هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»^(٢).

١ - ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢٨٦ .

(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فى، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فى، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، وأنكرنا ماهيته. إن الله الحى Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر فى وفى العالم وفى كل الأشياء.^(١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغاً بالمشكلة التى درج التراث الفلسفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن^(*) وحاول هو بنظراته عن الوجود المتجسد أن يجد حلاً يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلى

(1) Reinhardt, K. The existentialist Revolt, P. 209.

(*) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل فى الفلسفة ، ولقد بدت كمشكلة عظيمة فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسدها كالتوى فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات ارنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً. (انظر : Kemp Smith; N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281 .

أما الدوافع التى دفعت إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة فى التأمل السادس وهى تدور حول وجود الفكر التخيلي فينا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حملته على الاعتراف بالاتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٣) وكان ديكارت قد رد على رجيوس Reguis قائلاً، إن النفس متحدة اتحاداً جوهرياً ووجودياً مع الجسد، وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر :

Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84

كما أعلن ديكارت فى خطابه إلى الأميرة اليزابيث فى مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبيناً فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب فى هذا الصدد إلى إنه توجد فينا افكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها ونحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى ، ومن بين هذه المعانى = لا يوجد فيها خاصاً بالجسم غير معن الامتداد، وخاصاً بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمى على إنه آلة نفسى أو آدائها، لكن مجرد تأمل بسيط فى هذا القول يجعلنى على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو أداة، لأنه هو نفسه الشرط الضرورى لتصنيع الآلات و الآدوات.

وجسدى ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لا يتلعنى جسدى تماماً كسائر الاشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى فى العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أربط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لى. نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لاتجسد» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوحدة يساندها

والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة الاتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى، وسريعة التأثير، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تلهب فى حلوله لهذه المسألة، إلا إنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشلته التام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر و الامتداد أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك نجده يقرر فى «المقال عن المنهج» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت «لولا لم يكن الجسم موجودا البتة، لكانت النفس موجودة بتمامها» (انظر : ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة الخضيرى - القسم الرابع ص ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما اعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان «لقد حاولت مذاهب : العلل الانفاقية عند مالبرانش، والتوازى عند اسبينوزا، ومبقى التوافق عند ليبنتز حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد» (انظر : Hamelin, O. : La Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمد على اليأس من كل جانب^(١).

إن الأساس الذى يركز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الايمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل»^(٢) ومن «فكرة الذى يهدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم»^(٣) إننى على استعداد لأن أقبل وجودى - فى - العالم، رغم تحدياته وما يفرضه على، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه «عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الايمان. إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحي بذاته وعالمه من أجل أن يحبه... وحبنا الأقصى هو حب الله.. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمى الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولا يغترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح.. إننى أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان^(٤) وهذا يذكرنا بما قاله باركلى^(*) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التى يتحدث بها إلى الانسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل.

1 - Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210 .

2 - Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.

3 - Ibid. P. 46.

4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

ج - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانساني الفردى .. الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياء يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده فى مثل هذا الحراك العالمى الدائم .. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا فى هذا الحراك .

أحيانا أنغمس فى هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تخملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت لإرادتى، وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى .. هو خطر فقد ذاتى الحققة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس لمة شئ أذى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»^(١)، وها هنا يأتي السؤال : كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالي أن أقبل على الحياة؟ يجب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجب مارسل : إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختياري لثلاثي الأبعاد؛ مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

==/==

George Berkeley فيلسوف ايرلندى من نسل انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يلعب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس الا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر - أن العالم لغة : لغة أوجدها الله ليتحدث بها الى البشر - أو أن الله خلق العالم كلفة كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

- (1) Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710 .
- (2) Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913 .
- (3) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 290 .

تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في الوقت نفسه . على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الموجود موجودا حقا، وذلك على خلاف انسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذي يفقد حرته، والمتسم بعدم القدرة على الاختيار، إن انسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يتصل بماضيه، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكنني فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختياري معنى لسلسلة الحادثات التي كونت ماضى ؟ يجب مارسل نعم، إذ أنني أشعر بمسؤوليتي الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضي، فهذه الأفعال هي أفعال قمت بها فعلا، وأنا أحدثها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أنني لم أقرأها، فكأنني لا أقر ذاتي .. إنني ووجودي الشخصي وجودا واحدا متصل، فإذا قبلت بعض أفعالي على إنها حقة، ولم أقر أفعالي الأخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتي وغير ذاتي في نفس الوقت، أو - والمعنى واحد - لحطمت وجودي وقسمت حياته، في حين أنه غير قابل لأن ينقسم عراه^(١).

ورغم إنني أقر ماضى، فيجب أن أدرك أن ذلك الماضي يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من «حاضري» كما يجسده مصيري. إنني حينما أؤكد ماضى، وأواجه حاضري، أكون منغمسا في تخطيط مستقبلي، وعلى هذا النحو فإن وفائي للماضى، ومواجهتي للحاضر، يمنحاني نظرة خلاقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أخلق مستقبلي، وأخطئه، وأبنيه، من نقطة في الحاضر لها صلة بالماضى فإنني أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسؤولية.

وبهذه الطريقة ينتصر الأمل، وينتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنهما

يؤسسان وبحققان «الدوام الانيطولوجي لحياتي»^(٢) .

(1) Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P.211 .

(2) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون ثمتد، وبفضل اتصالياتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعاً أعمى لدهالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وثيق الحضور فى أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالاً أحياء، وتوجيهاً أعيشه. إننى أقتبس من شعاعه إيضاحات جزئية تنير الظلمة التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم أقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسداً فى عينيتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الانسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسدة بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضويًا فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حررتى الحققة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحققة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الايمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد القى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيداً مع تدابير ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة إنسان مارسل عبر الزمان والتاريخ نضاء «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل «لاتصان القيم قط الا إذا كان الوجود الذى أحياء مصاناً كسر أشارك

فيه»^(١) وفي حين إننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذى يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهى تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة فى الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للوجود - فى - العالم إلا أن القيمة تكون هى أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تختم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره فى تجسد المسيح، ففى مثل هذا التجسد يحقق الإنسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الانسانى الحق، وحبه للوجود الالهى الحق. إن المسيح فى طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الانسانى الأقصى، وهو فى طبيعته الألوهية يدعونى الى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية فى اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الانسانى الزمانى، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهذا الامتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثانى

نحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير^(٢) : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثانى» وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البهرية

1 - Marcel; G. Apercus sur la liberte, La Nef, No. 19, 1946; P. 73 .

2 - Marcel; G. Position et Approches Concretes du Mystere ontologique paris : Descalee de Brower, 1933, passim .

والمملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة فى هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمى موضوعى، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية^(١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة «الرؤية والمملك» : الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والمملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعى اللاشخصى لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر «الإنسان التكنيكى» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدي إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد «التفكير الثانى» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات^(٢) يقول مارسل «إن عظمة كبير كجارد ونيتشه تبدت بصورة واضحة فى تمسكها الصميمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عيينيين، وفى ابتعادهما عن (الفكر بوجه عام) . إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العينى الصحيح»^(٣).

١ - لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 182 .

3 - Marcel; G. : Regard en Arriere, op. cit. P.315 .

أما «التفكير الثانى» فإنه وإن كان يركز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم فى المقام الأول بالواقعة المتأصلة فى أعماق الوجود الفردى، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفى حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثانى» يدرس «السر» : فالفلسفة أو «التفكير الثانى» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقى إلا بقدر ما نغضى إلى «سر» الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح «مارسل» كثيرا على التفرقة التى ينبغى أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافا جوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شئ أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامى *devant moi* ، ولكننى أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شئ اشتبك فيه أنا نفسى، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو فى نفسى *L'en moi* وما هو أمامى *Le devant moi* دلالتها وقيمتها الأصلية»^(١) والخطأ الرئيسى فى الفلسفة وهى هنا «التفكير الثانى» عند مارسل ينحصر فى إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحثة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة فى الحقيقة ، وفى كل ما هو واقع سواء كان واقعى أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها»^(٢).

إن «التفكير الثانى» الذى هو فلسفى، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation, p. 27 .

معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل (*) فلقد قدم لنا جدلا ثلاثى الحركات ^(١) إذ « أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل » ^(٢) كما أنه ربط ديالكتيكة بالثلاثية ^(٣) ويتكون الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما synthesis ^(٤) إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناءا متناقضيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتي

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف المانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما اعطانا نسقا مثاليا أكثر معقولة وفهما (انظر - Wright, A history of modern philosophy, P. 316 لكنه اتسم بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين «فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة، انظر Russell, B. A history of Western philosophy P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة » Ibid . P. 757) ولقد كانت كتابات هيجل، مركزة، ومدققة ومتقنة، ومشغلة بالمعنى، واندرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (انظر : ايكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل :

- A. Phenomenology of Mind; translated by J.B. Baillie.
- B. Science of logic, translated by Johnston and Struthers .
- C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde .
- D. Philosophy of Religion, translated by Epeirs and Sanderson.
- E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .
- F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .

1 - Russell, B. A history of western philosophy, London 1947, P. 758 .

2 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 11. P. 382.

3 - Findlay; J.N. Hegel, Are-Examination, London 1963, P. 63 .

4 - Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولاً أن العدم لا يعدم نفسه « لأنه لكي يعدم نفسه يجب أن يكون موجوداً، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعدم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لا يمكن أن يثبت إلا على «مهاد من الوجود»^(١) ونلاحظ ثانياً أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذاك- يمثل جهد الفكر الانسانى فى العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه فى دائرة الوجود.^(٢)

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه فى النهاية يكون مفترضاً فى البداية. فحين نحاول الوصول الى توكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة و مؤكدة. وهذا يؤدى إلى لا معرفة، أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك ؟ يجب مارسل «إن نحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان فى وحدة أعلى .. فلكى تصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها معنى أنك تفكر فى أولوية وتفوق الوجود فى علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلقة بالوجود».^(٣)

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثانى» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - Sartre, J. P. L'etre et le neant Essai d'ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54 .

2 - Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214 .

3 - Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264 .

مثل هذه المسائل التي هي «أسرار» تتصل بي وتغلبنى، وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى «بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شيء «فوق المشكلة وما بعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية^(*) عن القفزة Leap في المجهول أو الهاوية لكي نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا يستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سورين كيركجارد S.Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) مفكر دانماركي الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في نقطتيه البحث إلى أن ثمة مدرج ثلاثة يمر بها الإنسان : المدرج الحسي، ثم المدرج الأخلاقي، وأخيرا المدرج الديني. وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسي إلى المدرج الأخلاقي بصورة تلقائية تمثل تطور الإنسان، نجد أن الانتقال من المدرج الأخلاقي إلى المدرج الديني لا يتم إلا بقفزة في الهاوية، أو قفزة في المجهول، وتلك القفزة تدفعنا إليها قوة عاطفية حارة، ونلتزم من ورائها أن نكون «بين يدي الله» وأن نؤمن به. لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٠) وانظر أيضا كيركجارد :

- 1 - The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944 .
- 2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 3 - Either/or. Afragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944 .
- 4 - Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 5 - Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936 .

الذى تتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميظ اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلقة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.^(١)

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى المبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشوّه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحريتى، لأننى قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضّل العبث، لأنه بالتضبط كذلك»^(٢).

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حراً، لكن، مواجهتى للسر، يمكن أن تحبّله إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هذا عن حرية واختيار. وهذا يعنى أننى أكون حراً فى أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أن أربط بعمق بتدائه .

1 - Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation; P. 35 .

إن الذات الحققة ذات حرة « تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفى الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية^(١) .

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد» ، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حققة، فيجب أن تتجاوز نفسها ، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي .

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابريل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا»^(٢) ، وأن العالم «يضررب بجذوره في الوجود»^(٣) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.^(٤) وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه «وجودى» من وضوح وبداهة *evidence de mon xister* ومن أسقية على التصورات جميعا، والوجود «أقصد به وجودى أنا» الذى هو الشئ المباشر الذى أعيشه فى داخل نفسى، والذى هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود فى المبدأ، فإنه لن يكون فى أى مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعاً^(٥) .

وبذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكل إلا

1 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 174 .

2 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 30 .

3 - Ibid, P. 109 .

4 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168 .

5 - Ibid, P. 40 .

بالتمعق فى الجزئى، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردى، بما هو كذلك، كان أكثر توجهها، وكأننا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود»^(١).

وحين يقول القديس توما الاكوينى «أن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه». فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجى التى يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعنى به الوجود الفردى) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وأن «كل وجود فردى، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجى»^(٢).

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود فى التجارب الوجودية، ونشعر به فى حقيقته المعينية المباشرة فى خبراتنا الذاتية، وما هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا؛ ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و«أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيرا عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلى إلا داخل الفردى، ومع ذلك فلكى نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيج أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهى الوفاء والأمل والحب.. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجائية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين بأن فى الانسان «دواما انطولوجيا معينا Certain Permanent ontologique.. دوام يدوم، وندوم نحن فى علاقتنا به، دوام يتضمن أو يقتضى تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذى يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»^(٣).

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقى إلا بقدر ما تفضى إلى سر الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات.

1 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 193 .

2 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 173 .

3 - Ibid. P. 173 .

إقترح مارسيل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسيل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبي أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أى أن تنفى أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود فى تكامله المتجاوز أو المتسامى . والواقع أن السر الوجودى لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكد هو أن الوجود أعظم من أى موضوع، وأكثر من أى فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضِر فى عينيه ممتلئة لانفد .. وإذا كان نفى النفى الثبات، فإن قوة الوجود الالبائية توجد فى نفى كل نفى. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسيل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع فى اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحيث يلدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصى الواقعى لا الوجود الكلى أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد « وكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وباختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردى من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى »^(١) وهكذا يتم إلقاء العينية الوجودية بما أسماه مارسيل بمقولة «المواجهة»، تلك المقولة التي تمنح الموجود فى المواجهة ملاء أنطولوجيا خصياً.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذى نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الإدراك الحسى والعقلى غير مقبولين معاً فى انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل ؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به ؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى يثيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شيئاً الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الأفضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يقضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو انطولوجى دون أن يعرفه»^(١) غير أن هذا التصور يؤدى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه^(٢) *Ma Etre n'est pas affirme, mais S' affirme* وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجدد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى تنجبه هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلى أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يغذيها^(٣).

(1) Marcel, G : Position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 275.

(2) Ibid : P. 276.

(٣) ريميس جوليفيه : للمذاهب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذي يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية ؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي - يجعل السر يختفى، ويدير ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسأل نفسى عن الوجود. والحب والصدقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلانه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الاول (فلان) وقليلأ أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. وهدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى ... إنى احب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوته .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤلف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)»^(١) حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) Macel, G. : Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية بينى وبينه»^(١) وفى نفس اللحظة التى تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، تنتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر» .

إن «الأنت» الذى تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر، و «الانت الاعظم» هو الله. لكن وجه الاشكال يتمثل هنا فى أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتعلل العقلى، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهى خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا الى الإيمان، إذ فى الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لى «شخصاً» و «حاضرة» و «أنت» هو «الأنت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حاضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أبداً كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، ونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا، وفى الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد «انت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه اغتية الصداقة. وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف، وأنها حضور مباشر.

(1)-Marcel, G. : Du Refus à L'invocabon, P. 49.

و - المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.^(١) فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الإنسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسد»^(٢) وحين أقول «أنا أوجد» فإننى لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكنى أشير إلى «وجود متجسد» أى إلى جسدى المرتبط بنفسى والذى «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى» أو ليس نفسى، أو أنه موضوع لنفسى»^(٣) إن ما يوجد بين نفسى وجسمى ليس انفصلاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشئ ينطبق على الرابطة التى تجمعى بالعالم، وبالأخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس الطابع السرى .. الذى يوجد بين نفسى وجسدى^(٤). إن المشاركة عند مارسل وثام ووفاق. ويتبدى هذا الوثام وذاك الوفاق فى واقع «ذاتى» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن الله أو الأنت المطلق ليس موضوعاً يوائمنى ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصى» لا يمكن أن يكون «هو Iui» لانه، يوجد امامى كحضور مطلق فى فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص فى مواجهة (أنت) أى الله كشخص أيضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،^(٥) ويتضمن هذا الوثام أو الوفاق أيضاً أن - إشكال الله يختفى مع إشكال الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التى هى سر.

(1) Marcel, G : position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.

(2) Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 236..

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 11.

(4) Reinhard, K. : The Existentialist Revolt, P. 219.

(5) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكننا أن نعتبر جسدي شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكنني سأشعر حينئذ باغتراب نفسي عن جسدي، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذي رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ي»، إذ في اللحظة التي اجتاز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدي من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتي بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه وينفصل عني، ويتحول في ناظري إلى وحش شرير عاث. وقل الشيء نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر في الله كـ «هو» أي كموضوع، ألا نقع بذلك في نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفي، وذلك لأن السر الإلهي عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليها. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذي لأجله أوجد وأحسب حسايه، فمن اليسير أن نتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جاري»^(١).

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنساني في توتره الدرامي يبقى دائماً في حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفي عالمنا الأرضي الذي نحياه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليتيين والثبات إلا الموت؛ موت مشاعري ... موت حماسي ... موت الوجود للذي أحبه ... موتي أنا الخاص .

إن الموت يضع أمامي مشكلة، الوجود الزائل، وهي فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتعلماء رعباً وجبناً، وليس ثمة اقتناع عقلي، أو جدل فكري، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكنا من أن نجعل حقيقة الموت وبقينته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها بأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. : Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للانعصار على هاوية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه ونتجاوزه... دعوى للحب. يقول مارسيل «إذا تحدثنا عن موازنة انطولوجية للموت، فإن الموت لا تعادله الحياة، ولا الحقائق الموضوعية...، وهذه الموازنة لا تتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب.. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه»^(١).

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودي» و«الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من «أنا أوجد» يجاب عليها بـ «أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود الإنساني كثيراً ما يتعرض للوقوع في شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأي ملك: «امتلاك جسد... امتلاك صديق... امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة؛ ولقد كتب مارسيل عن مصطلح الملك يقول: «إنني لا أعني به ممتلكات مريية وحسب... بل أعني أيضاً العادات الملقنة: الحسن منها والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتي تجعلنا لا نستنشق عبير الروح، وباختصار أى شيء يعطل فينا مادعا الانجيل بحرية أبناء الله»^(٢).

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسيل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس «فهى تكون في موطن يغيب عنه أى اهتمام بالعالم

(١) انظر في ذلك لمارسل

A. Etre et Avoir, P. 244.

B. Durefusé l'invocation, P. 186.

(2) Marcel, G. : Homo Avoir, P. 128.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

الأرضى، وبحضرة اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما فى المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهى على العكس من ذلك هروب أو فرار^(٣).

حاول مارسل فى تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شئ يمكن رده إلى التميز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطفيلان الذى يمارسه جسد على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى ... لأننى اختفى فيما امتلكه وألحقه نى .. إن الأمر يبدو وكأن جسد قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كتبتنى وألغتنى، لكن الواقع الحى الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أمتلكه،، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه^(١).

إن الرؤية والملك والموت *Levoir, L'avoir, et la mort* يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلاق الذى يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق فى المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان *Reflexion sur la foi* جمعت فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك *Etre et Avoir* وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى إعطاء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السداجة والضعف يسرهم أنهم خلوه منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السداجة التى هى ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) Marcel, G. : *Etre et Avoir*, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها وأن نتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً مما أنا عليه بالنسبة لنفسي، فإله أقرب إلى نفسي من نفسي^(١).

والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليمًا، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفًا. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامته تنادى النفس دون أن ترغبها أى ارغام. ولابد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالاً إلى حالة أخرى، ولا هو انعطاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»^(٢).

ز- الفلسفة شهادة خلاقة

ينادى الوجود الإنسان، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهى دائماً ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التى تظهر نفسها فى الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته الأساسية^(٣).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هى تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها فى ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتى ليس إلا «انفتاحاً وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله»^(٤). إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : Du Refus à l'invocation, P. 310.

(2) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 316.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

(4) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمّنه عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لا تدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إننا نعطى حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطى فور أن نأخذ»^(١).

ويرى مارسل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبي وبين الفاعلية الخلاقة *Patir et agir* مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع» يقول مارسل «ليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهذه الاستعدادات يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل»^(٢). وفي مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه في مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات إبستمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها في الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى في الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذى يحمل الشهادة ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) Marcel, G. : *Homo Avoir*, P. 23.

(2) Marcel, G. : *Du Refus à l'invocation*, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن ينتشل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسيل «إن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»^(١).

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تحتجب في أي لحظة، ويقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيت^(٢).

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردي مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme في تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسيل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيد×) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168.

(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العيني المخصب الذي لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً - والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي^(١).

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلي بين الذات والموضوع، وكان عمله موجهاً تجاه الاعتراف بالواقع... لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعينية - أن كلا من التفكير والوجود الفردى العينية المشخص ينشأ أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحققة، التي تتمسك بالوجود العيني المشخص، اتفق مارسل مع كبير كجاره وهيدجر وباسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارة المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتحيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب - أكثر من أى وقت مضى - انقذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى في الإنسان.

(1) Delhomme, J. : T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris : Plon, I 947, P. 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لحرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج في قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامشغول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصي الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردي المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسي أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجي» للحياة الجماعية كما تتبدى في الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التي يكون الإنسان الفردي المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إنتماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً في واقعنا المعاش فعلاً، حلاً أو وسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذي وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلي، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل السادس
الفكر الفلسفي اللاهوتي
عند برديائف و ماريتان
وبوبر وتيليش

الفصل السادس

الفكر الفلسفى اللاهوتى

عند برديائف و ماريتمان وبوبر وتيليش

١ - تقديم وتعريف :

إنها لمفارقة جد عظيمة، أن نجد فى بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M Horton كتابا اُتسم بالطابع المسحى الشامل أسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continental Theology اعتبر فيه نيقولا برديائف(*)

(*) ولد نيقولا الكسندروف برديائف فى كريف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعى، وكان معجبا أيام شبابه بهماركس والماركسية التى بدأت تتغلغل فى روسيا فى تلك الأوقات بولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب عن «الدانية والفردية فى الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لنا تركيها من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سيرجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل الدينية والسياسية.

فى عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التى انخلت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس برديائف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» فى موسكو وفى عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحد فقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب برديائف إلى ألمانيا ومنها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك فى الكثير من المؤتمرات وتأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا فى التفكير. وتوفى فى ألمانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

- 1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sheed and Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; Scribner's .
4. The Meaning of History; Scribner's 1936 .

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرثوذكسي The Rediscovery of Orthodox Theology» وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنوانه به «إحياء اللاهوت - The Reval of Catholic Theology» صلب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريان(*) J.

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Scribner's 1937 .
7. Spirit and Reality; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glantz, 1952 .
13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .

(*) جاك ماريان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢، كان أبوه محاميا أما أمه فهي ابنة Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمه في «ليسيه هنري الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن عدم رضاه عن المناهج الفكرية الذي كان سائدا في السوربون والذي كان خليطا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه إلى «الكوليج دي فرانس» وسماعه لمحاضرات هنري برجسون أشبعت فيه ناحية روحية كان معطشا إليها. ذهب ماريان إلى ألمانيا ودرس المذهب الحيوي الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد في ١٩٠٨ إلى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكويني وأعلن «لقد كنت منتحيا إلى التومائية دون أن أعرف» ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب ماريان إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا و برنكتون وتورنتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. وأهم مؤلفات ماريان والتي ترجمت إلى الإنجليزية هي:

=/=

Maritian وذلك رغم أن ماريان كان أول الأمر بروتستانتيًا كأمة ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦، ورغم أن شهرته تعود أساساً إلى كونه فيلسوفاً ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و إحياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحثة .

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929 .
2. Art and Scholasticism;; Seribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930 .
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
6. True Humanism; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939 .
8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Scholasticism and Poltics; Macmillan 1940 .
11. Ransoming the Tie; Seribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943 .
14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943 .
15. Education at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947 .
18. Exsistence and the Existent; Pantheon 1948 .
19. Man and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951 .
21. The Range of Reason ; Seribner's 1952 .
22. Creative Intuition in Art and Peotry; Pantheon 1953 .
Macmillan 1952,.
23. Approaches to Good; Harper 1954 .

=/=

و على الرغم من أن مارتن بوبر Martin Buber كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الإشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوبر^(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الديني الخلاقي حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة^(١).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952 .
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Scribner's 1957 .

(*) مارتن بوبر فيلسوف ديني يهودي ولد في فيينا عام ١٨٧٨ ، من أسرة مثقفة علمت تعلمها يهوديا تقليديا ، وحينما التحق بجامعة فيينا و برلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص . وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفي عام ١٩٠١ أصبح ناشرا في جريدة صهيونية . لكن صهيونية بوبر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للناحيات الثقافية والروحية . ومن عام ١٩١٦ حتى ١٩٢٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية «اليهود الناطقين بالألمانية» ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتي . أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧ ، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية . وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك . من أهم مؤلفاته :

- A. I and Thou; Scribner's 1937 .
- B. Essays in Religion; Melbourne university press 1964 .
- C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
- D. The prophecy Faith; Macmillan 1949 .
- E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
- F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة، برديائف وماريتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillich (*) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيساً رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحي من الطراز الأول^(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسى منصباً في دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط في تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

- G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
 H. God and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
 I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorial Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957 .
 J. Pointing the way : Collected essays, Harper 1957 .
 I. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, Harper 1938 P. 218 .

(*) بول تيليش P.J. Tillich واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد في بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيساً في الكنيسة الأليمية لبروسيا وهي لوثرية الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولاً بالاتجاه الرومانتيكي وبالتأمل الجمالي للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثرية قوية متحيزة في الكالفنية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩١١ ودرجة علمية في اللاهوت عام ١٩١٢ وعين قسيساً في نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة الدينية الاجتماعية في ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتماً باللاهوت الحضاري وعين في العام الأخير أستاذاً لللاهوت في Marburg واستاذاً للدين في Dresden عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٢٨ استاذاً في Leibzig وأخيراً عين استاذاً للفلسفة في جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية في ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرد وقصد أمريكا حيث عين استاذاً للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتية رغم كونهم فلاسفة لكن أساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده اذ قمه نقاط إنفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص اذا تحدث مارتينان من منظور كاثوليكي روماني وتحدث برديائف من منظور ارتوذكسى شرقى وتحدث تيليش من منظور بروتستانتى. وتحدث بوهر من منظور يهودى، فإنهم جميعاً أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة، فإن معالجتهم لهذه المشاكل، وتأكيدهم لنفس الموضوعات. تم بطرق متفاوطة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وحدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

 =/

- A. The Religion Situation Holt 1932 .
- B. The Interpretation of History; Scribner's 1936 .
- C. The protestant Era; University of Chicago press 1948 .
- D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press .
- E. The courage to be; Yale University Press 1952 .
- F. (Being and Love) in R.N. Anshen ed. Moral Principles of Action; Harer 1952 .
- G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954 .
- H. The New Being ; Scribner's 1955 .
- I. (Existential Analysis and Religions Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religion, Wayne university .
- J. The Dynamics of Faith Hareper 1957 .
1. Tillkich, P. (Autobographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillich .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٦ .

ب - أوجه اتفاق :

ما هى تلك النقاط التى اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم فى الخلفية الفكرية واللاهوتية وفى وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلى :

أولا - أنهم أنطولوجيون : فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تتبعوا فى نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم فى قالب أنطولوجى. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبى، أو إلهامات إلهية إشرافية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلى وتحليل فلسفى. نعم إن مقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا فى ذلك - مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادية ذى بدء من القول العقلى ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفى أنطولوجى الأساس. لقد تحدث مارتان وبردبائف وتيليش كثيرا عن الوجود واللاوجود بمصطلحات جد واضحة، لكن مسألة الوجود وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بور، حيث قدمها لنا فى شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هى أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت^(١).

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بدى الموقف الوجودى واضحا تماما فى أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التى أثارت الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1. Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2.

الاشكال لكى نقرر أن التفكير الوجودى هو ذلك الذى يركز على الوجود -Existence ولا يركز على الماهية Essence كما انه هو الذى يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذى نعينه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردى الشخصى. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كبير كجارد^(١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكبير كجاردى على أن الوجود الانسانى والموقف الانسانى المفرد هما نقطة البداية فى كل فكر وجودى، وأن الفكر الوجودى هو تفكير فى الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد فى الوجود، وأن هذا النمط من التفكير الذى هو وجودى فريد، يهتم بكل ما فى الوجود الفردى من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردى ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودى فى التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكبير كيجاردى منبثا فى التفكير الوجودى لبرديائف وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكبير كجاردى من منابع غير مباشرة^(٢)، أما مارييتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودى أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها - «هى الوجودية الحقة»^(٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودى موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودى للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا فى معالجته للإنسان والمجتمع.

(١) لمزيد من الفهم بوجودية كيركجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس

الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠ .

2 - Herberg, W.: Four Existential Theologians, P. 3 .

3 - Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص ، لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيداً متزايداً على الفرد المشخص ، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرثوذكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص ، وتفرد وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة . ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية . ولقد اتفقوا جميعاً على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص ، في تجمع لا في عزلة ، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي ، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر ، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه وتنمحي . وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا منبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي الوجودي وليس مفروضاً عليهم . إن نمط الأنطولوجيا عندهم - وحتى عند مارتان الذي انحاز إلى التومائية - عينية مشخصة ، وكذلك كانت وجوديتهم ، لقد تجتمعت مواقفهم الأنطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط ، كما لو كانت ثلاثة أوجه لمنظور رئيسي واحد^(١) .

رابعا - أنهم اهتموا بالانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الأربعة على الأنطولوجيا بل اهتموا بالانعكاسات مثل تلك الأنطولوجيا على الحقل الاجتماعي ، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بعين الرعاية والاهتمام ، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم ، واففقوا جميعاً لزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان ، وتهدر كرامته ، وتقضى على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلي المعاصر - اتفقوا - على أن يهاضوا أى شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقاً عينياً ، ولا يتيح الفرصة لظهور التمييز الفردي ، والحرية

1 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند مارييتان، «الاشتراكية الشخصية» عند بردباثف و«المجتمع الحق» عند بوبر، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا فى الأساس رغم وجود فوارق فى التفصيلات.

خامساً - أنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتى وحده ولا على الجانب الفلسفى وحسب، فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بإيجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التى كانت سائدة فى عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا فى جعل عقيدتهم أو فلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكى تتقابل وتتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التى تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدينية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع فى مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الأكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحى المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود فى صميم الإنسان، وبمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحانية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين»^(١) فلقد كتب مارييتان فى الفلسفة والشعر والفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم بردياتف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانشغل بوبر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكى يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

ج - و أوجه اختلاف :

أتفق المفكرون اللاهوتيون الاربعة إذن فى إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحى الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدث فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه الخلاف التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شئ على التحديد والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة الوجود باللاوجود واللاوجود يحوطه الغموض بشكل أكبر مما تجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. وإذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللاوجود Ouk on أى اللاوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me on أى اللاوجود كإمكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأسمى المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخداما. لكن من حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، يميزن تماما بين نوعى اللاوجود كما ذكرنا^(١).

لقد استخدم مارتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه فى الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى مارتان-وهو فى تطابق كامل فى هذا مع العرف المدرسى - أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى (ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية^(٢) فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى^(٣) فلقد رأى برديائف فى اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التى اسمها «بحرية الامكان Meonic Freedom» وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى مارتان وبرديائف من حيث أنه شارك مارتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك برديائف فى عاطفة «الامكان والحرية» التى يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر فى اتجاه آخر، إذ هى تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر فى علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو فى علاقة أنا - أنت يقول بوبر «أنت لن يساعدك فى الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية»^(٤). ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا - أنت I-Thou تقرنا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existential Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقرّنا أو تبقينا فى عالم الظواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الافلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو Maurc Fredman حين عاب على ابيستمولوجيا بوهر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوهر «لما كنت أنا هو أنا» فاننى أقول أنت» استنتج - أن هذا لا بدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقتنا بالنفوس الأخرى»^(١). ومن هنا فإن انطولوجية بوهر ترتبط أولئق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن فى ضوء بدلى عيى مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصويرهم عن الله . فلقد ذهب مارتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحث، أى أنه الفاعلية الكاملة والثامة لكل إمكانات الوجود، أما بردبائف فلقد ذهب خلافا لرأى مارتان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان الالوهية. والواقع أن بردبائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحثة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحظم الحرية^(٢)، فإذا إستعرضنا موقف تيليش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا حثا كما ذهب إلى ذلك مارتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود واللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلقتا وديناميا، ويبقى موقف بوهر، وهو يعتبر الله «الأنت الابدى» الذى يتقابل معه الانسان فى حياته الديالوجية الحققة .

1 - Friedman, M. : Martin Buber, The life of Dialogue, univesty of Chicago press 1955, P. 164 .

2 - Herberg, W. : Four Existential Theologians, P. 6 .

والواقع إننا إذا فكرنا فى ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودى، بالمعنى الكبير كجاردى على الأقل، إن بردبائف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن ماريثان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هويا فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحقة عنده بين الموقف الوجودى، وبين الموقف الماهوى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة^(١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودى بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، إلا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه «أنا - أنت» عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصا، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بذوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الانسان ذاتا مشخصة»^(٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Religion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber; M. : I and Thou, P. 28 .

الحقة لإجتماع»^(١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر: إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كإنسان فردى»^(٢) إن الشخص المفرد له كل الاولوية والاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما مارييتان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual بقول مارييتان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهتم كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»^(٣)، والشخص يميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»^(٤) وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غايته القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه»^(٥).

ولقد تناول برديائف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالإنسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق برديائف مع تمييز مارييتان بين الشخص والفرد).

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber, M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person and the Common Good, Scribner's 1947, P. 23.

4 - Ibid : P. 37 .

5 - Ibid : P. 5 .

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية.. الشخص الانسانى الفريد. إن الشخصية الانسانية هى القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الوقائع الجماعية^(١) الواقع إننا نجد فى برديائف وبوبر وماريتان «الشخص الانسانى كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله فى الانسان... إنه القيمة القصوى فى الأخلاق، والهدف الالهى فى كل وجود إنسانى مشخص»^(٢).

لم يعطنا تيليش تأكيداً كبيراً على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذى قدمه لنا ماريتان و برديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأى. فلقد ذهب الى أن الفردية لا تصل إلى تحقيقها الحق الا فى الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفرداً تاماً .. وإذا كانت الأنواع التى يندرج تحتها الأفراد مسيطرة فى كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانسانى يختلف، من حيث أنه يكون حتى فى المجتمعات الكبيرة غاية فى ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية»^(٣). وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان الى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذى يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation إلى صورتها الكاملة، أعنى إلا إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع^(٤). يقول تيليش «المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع ، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

1 - Berdyaev; N. : Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.

2 - Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .

3 - Tillich; P. : Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175 .

4 - Herberg; W., : Four Existentialist Theologians, P.10.

وجود ذوات فردية أخرى»^(١). ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية^(٢). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله^(٣). وهذا هو ما لا يتفق مع موقف مارتان وبرديايف .

ولذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الاخلاقي عند مارتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبرا عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم «الخير Good» معنى خاصا، إذ هو يمثل عند مارتان في متطلبات الانسان الحق، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right Resson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تعبير كانط، ولكنه عقل عملي، أصر مارتان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد مارتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين التفرد Individualization وبين المشاركة Participation فالتفرد ذاتي حر ذاتي، أما المشاركة لموضوعية حمية استاتيكية ، والتفرد هو الذي تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر في ذلك ،

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 .

3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة^(١). أو - إذا شئت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما نأخذ في الاعتبار الموقف الوجودي للإنسانية، ومعطيات الانثولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعي الإنساني^(٢).

أما برديائف فلقد رفض رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعباً بحرية الأفراد، ولا تقيّم وزناً لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن برديائف يدعونا إلى التركيز في حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفي عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه «لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانوناً كلياً» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»^(٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسؤولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند مارتان، ومن ثم طور موقفاً أخلاقياً ديكارتياً يركز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بثلقاتية حرة، المبدأ الاساسى للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتياً مشوشاً، يحطم المحب والمحبوب معاً»^(٤).

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .

2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .

3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .

4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرينا ما هو عادل في الموقف العيني الشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى تحقق فعلى كامل»^(١).

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جدلي ثنائي القطب^(٢).

يسقى الآن الموقف الأخلاقي لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحق اجتماع»^(٣) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجي .. انسان يعهد بوجوده كله الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج^(٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له^(٥). وفي مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .

2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.

4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .

5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول «إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسؤولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل ، لا يمكن أن يصل إلى درجة البدئية التى يسلم بها الناس تسليماً دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر - Com-mand لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه . والواقع أن مايريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلاً لم يطراً على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئاً من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسؤولية .. إنه يتطلبك أنت»^(١) .

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية الشخصية للموقف العينى^(٢) .

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك ماريتمان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أبداً بتأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العينى الشخصى؛ فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان^(٣) - وهى تلك التى دهبها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية - وكذا فى كتاباته المتأخرة^(٤) - نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر ماريتمان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد Individual وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول،

1 - Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.

2 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 13.

١ - أنظر على وجه الخصوص لماريتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ - أنظر على وجه الخصوص لماريتان .

A. The person and the Common Good (1947) .

B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدماً عبارات توماس الاكوينى - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لا يكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسى أو اجتماعى»^(١) إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقاً طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو فى مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمتجاوز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)^(٢).

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان فى محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق والتميز فى الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا اعتبرنا الشخص الإنسانى مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»^(٣). ولقد أقام ماريتان بدءاً من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التى كان لها أكبر التأثير والنفاذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عداءاً شديداً من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية^(٤).

أما برديناث فلقد قاده أخلاقه المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تحط من قدر كل المعايير الموضوعية، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدي الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعاً مستميتاً عن نوع من الاشتراكية أسماه بالاشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحرية

1 - Thomas Aquinas : Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J. : the person and the common Good PP. 60-61 note .

2 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.

4 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة- وهى حرية إمكان عنده- أساسا ولها بها لها. ولكى ندرك تماما المعنى الخاص الذى قصده برديايف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصية .

ميز برديايف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Collective Socialism وهى تركز على تفوق وامتنياز المجتمع والدولة على الشخص الانسانى المفرد والاشتراكية الشخصية Personalist Socialism وهى تركز على التفوق المطلق للشخص .. وللכל .. على المجتمع والدولة. فى الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما فى الاشتراكية الشخصية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»^(١).

وإذا تعمقنا تمييز برديايف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصية، لاستنتجنا أن النوع الثانى من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعى وضيمير الانسان من الطابع الاجتماعى، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعى المتمثل فى الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند برديايف بما يكفل تثبيت موقفه العينى المشخص»^(٢). يقول برديايف «إن تبرير البعد الاجتماعى لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع فى الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص»^(٣).

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .

2 - Herber, g W. : Four Existentialist theologians, P. 14 .

1 - Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر هرداياف في هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعى يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية روح وضمير ووعى الانسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان هرداياف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاضد لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة هرداياف التحلل من القانون، وصيغ الوجود والمجتمع بصيغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التى هى مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصية بأنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مركزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوهر كى نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تبعد كثيرا عن تلك التى صاغها هرداياف وذلك بالرغم من أن بوهر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوهر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفراداه إلى مجتمع Society والانسان فى نظر بوهر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)^(١). لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوهر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراداه إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنسانى بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-Thou وهو بالتالى صانع المجتمع. يقول بوهر «ينبى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله»^(٢). فالله إذن هو صانع المجتمع الحقيقى .

(1) Buber M., "What is man?" Betwen man and man, PP. 203, 176.

(2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدها تخرق المجتمع الحق وتشوّهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الانسان كجزء فقط»^(١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصورا آخر للمجتمع لا تنفرد به الفردية، ولا تستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوى Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذى يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التى قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسى، وهى حركة لعبت دورا محوريا فى ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن فى أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، واختل توازنه، ونخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين^(٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة فى الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسائل السماوية صحيحة،

1 - Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,

1 - Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P. 16 .

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية^(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذبوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لا يمكن أن تسوده اشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعمق اعماق الإنسان، ودنوا فيها ما يرتفع بعلومه إلى منزلة أسمى وأرحب. وبدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب ماريتان الذي رسم الوجود بسمة الوجوب - من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. وإنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر ويقوم شر الخطيئة فى الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون^(٢) ومن ثم يكون أصل الشر فى الفعل قائما فى «النقص أو الخلل» و «الاخفاق فى الوجود»^(٣) على أن نذكر أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر^(٤). ولقد

1 - Tillich, P., (Autobiographical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13.

2 - maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31.

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول مارييتان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أى يخرج من هابطة اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)^(١).

أما الخطيئة فهي تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة وتجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية فى ضوء طلبنا وقبولنا وقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد مارييتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان فى حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية^(٢). يقول مارييتان «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكويني، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائى للحياة الانسانية يكمن فى تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق فى السماء ببصيرة رائعه، ومجبة جميلة، وتتحقق فى الأرض بالإيمان والحب»^(٣).

نظر برديائف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التأليه ، وهذه هى نفس نظرة مارييتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته فى الحرية.

١- يرى مارييتان فى مناقشة له من هذا الموضوع أن الشر يكمن فى الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذى يخرق القانون ويهمله وفى مثل هذا الفعل الذى هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجى : الأولى لا تضع فيها القانون فى اعتبارنا وفى هذه لحظة نفى أو غياب أو فقدان للخير، والثانية هى الفعل واضعين فى اعتبارنا النفى أو الغياب وهذه لحظة لفعل فيها مع العلم، وتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى اذن هى لحظة لا اهتمام بالقانون، واللحظة الثانية هى لحظة فعل تتعامل فيها مع المدم أو فقدان الخير (انظر فى ذلك : Ibid,P. 31.

2- Herberg; W. : Four Existentialist The ologians, P. 18.

2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى برديائف أن الشر بمعناه الأولي يتمثل فى محاولة تحويل الروح إلى شىء خارجى وموضوعى، والنظر اليها نظرة موضوعية خارجية شيعية يحيلها إلى شىء من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة.. غير محددة.. لا تتجزأ ولا تنقسم ولا تنقسم... إنها لا ترى من الخارج.. ولا تدرك كموضوع ولا تتموضع فى مكان.. ولا تتشكل فى شىء.. وحين نحاول تغيير طبيعتها تلك.. التى تعبر عن الحرية أولا وقبل كل شىء.. نقع فى الشر.

و يذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هى الحقيقة الأولى وهى الخير الحق.. وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيعية تبدى فى مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجى، واجتماعى، ونفسى... الخ، فالوجود استعباد Enslavement.. إنه «العبودية الأولية للإنسان»^(١) وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والإهتمامات حينما نفسرها تفسيراً موضوعياً إما إذا نظرنا إلى الإنسان كروح، فإنه يكون متمثل مزدوج الطبيعة أى من طبيعة إنسانية إلهية، أو - على حد تعبير برديائف - يكون «إنسان إلهاً ممكناً»^(٢) لأن «الانسانية ذات طبيعة إلهية»^(٣). إن الإنسان «يسقطه» أصبح «شيئاً» وسط الوجود الموضوعى.. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطيم أجزاء من البعد الإلهى فيه. وها هنا يكمن «الخلاص» عند برديائف وباتساق كامل مع موقفه، فى تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعى الذى هو - رغم موضوعيته - ما زال واقعياً^(٤).

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78 .

2 - Bardyaev; N. : The Divine and the Human, Bles 1949, P. 112 .

3 - Ibid; P. 125 .

4 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك في أواخر حياته) كمختام أو نهاية وشيكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شئ فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلاقا وتحولا ابداعيا .. وتشبها بالله^(١). هناك سيحدث تجديد وترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة والشر والخلاص، فهى مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة Life أو المخلوق. وهذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى: المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد فى الإنسان توحدًا خلائقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر^(٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يدوان حين التحول مما هو ممكن إلى ما هو واقعى، وحين المرور من الانسان «كمختف فى الأساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الإلهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا»^(٣).

1 - Berdyaev' N. : The Divine and the Human, P. 220 .

2 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 19 .

3 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. I, P. 225 .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشيء واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقيًا، لكنهما يتفقان أنطولوجيًا. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى أغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضا عن «أساس الوجود الذى هو الله، و بمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. إن «الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب»^(١). إن الاغتراب الوجودى يتخلل الموجود فى حالة سقوطه بعد خلقه، كما أن تمزق وحدة الموجود، والتى تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر.

إن الانسان فى «طبيعته الاساسية» عند تيليش وحدة من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط «بالإنسانية الالهية»^(٢) حيث يشير التناهى إلى الانسان، ويعبر اللاتناهى عن الله. لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسمى صورة لها فى «يسوع المسيح»؛ ذلك الانسان الاله فى التاريخ ... أو ذلك الإله الأبدى اللازماني اللامتناهى حين تجسد فى لحظة تاريخية فى انسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، وتحمل عن معاصره الإنسانين كل صنوف العذاب والآلام، ورغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى هذا مفارقة Paradox^(٣)، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

1 - Tillich; P. : The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.

2 - Tillich, P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949 .

3 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians P. 20 .-

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقبة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر
التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان والله، ومن ثم
تحقق الطبيعة الانسانية الالهية^(١) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا
وتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الخطيئة الأصلية التي
باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما
هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من
اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي،
وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذي كان حاصلا
على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى^(٢). فالخلاص من طبيعة
إلهية عند تيليش كما كان عند مارتان وبرديائف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر
عمقا، وأعظم نفاذاً .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الإنسان عن طريق اعادة
للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء I-Thou عنده مواجهة أو لقاء بين
شخص وشخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوبر
يبدو هنا أقرب إلى البروتستانتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتى) ولما كان
اعتقاد بوبر راسخا في أن «الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) فإنه يرى - متفقا في هذا مع
برديائف - أن الشر الأولى يتمثل في الخط من تشخص الحياة عن طريق
سيطرة علاقة I-It (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة
I-Thou^(٤) (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation)
op. cit .

2 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. 1, P. 146 .

3 - Buber, M. : I and thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه بدون It لا يمكن للإنسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنساناً »^(١). إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود فى علاقة I-Thou لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكى نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الإنسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكى نعيش فإننا نخط من أشخاصنا وأشخاص الآخرين. ونقلل من إنسانيتنا وإنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمى بوهر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»^(٢).

إن سيطرة I-It على I-Thou تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الإنساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفى مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصيل. ويفقد حريته. يقول بوهر « إن من يدرك علاقة أنا - أنت I-Thou، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على إتخاذ القرار، وعلى ممارسة حريته »^(٣). إن الخطيئة الأولى عند بوهر تتمثل فى «العزلة المغلقة» ففى مثل هذه العزلة يعترف الإنسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقاءه مغلقاً على ذاته^(٤) متوهماً بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتى.

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوهر مجالا أوسع، و اتساعا أرحب، ذلك لأن

1- Buber, M. : I and thou, P. 34 .

2- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 21 .

3- Buber, M.: I and T ou, P. 51 .

4- Buner, M. : (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166 .

الانسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقة بالله لا تتحقق قط في الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم وبالانسان»^(١). أن الاكتفاء الذاتي الذى يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الانسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الانسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكذوبة الكبرى أو الوهم الأعظم «التي يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»^(٢).

وإذا كانت العزلة المغلفة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هي متبع وأساس مأساة الانسان، و يؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation . إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho ، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا .

ويرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية بمنحها الله لمن يشاء»^(٣). وبدونها ليس ثمة شيء : لعودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولا خلاص . إن على الانسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذى يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكذوبة كبرى، أما الشخص الذى يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدي الله»^(٤). نعم إن هذا يعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، ولا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تخلها .

1- Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresseson Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39 .

2- Freidman, M.S.: Martin Buber: the life of Dialouge, P. 107.

3- Buber, M. : The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52 .

4- Buber, M. : (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية - وهذا أمر طبيعي - إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية^(١) . إنها-يقول بوبر- تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل^(٢) . إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى الله، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدي بنا الى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلي فيها، والانسان كشخص هو طرفها الثاني . وها هنا يتوافق بوبر تماما مع الطابع الوجودي والديالوجي لتفكيره.

1- Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 22 .

2- Buber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

د - خاتمة :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة : مارتين، وبرديائف، وبور، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات طابع نسقي Systemaic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يرتبط تماما مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصور الرئيسي نسقا متكامل البنيان، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند مارتين في «العقل السليم Right Reason ، أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير، وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن، هو العقل السليم في الصنع والابداع». أما التصور الرئيسي عند برديائف فلقد تمثل في، الحرية Freedom والابداع أو الخلق Creation، في حين تمثل التصور الرئيسي عند بور في العلاقة Relation أو الحوار Dialouge العلائقي، أما تيليش - آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين- فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة، يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أفكارهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات، بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرا بالخلفية الدينية العربية التي انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد وأصالة : فلقد نفذت العقلانية المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال مارتين، تماما كما نفذ الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات برديائف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بوهر مفعمة بالشخصيات الدينية التي وسمت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أرتبطت أولئى ارتباط بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر على الحدود المتاخمة، ومع ذلك كان ممثلاً لاتجاهه الدينى بطريقة لم نعهدنا من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدوداً فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية -- أما ما كانت اتجاهاتهم -- بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضاً؛ فحينما ظهرت أعمال بوهر لأول مرة باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من اللاهوت البروتستانتى من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصانية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولاً عريضاً من البروتستانت واليهود والكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقاً أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديائف أكثر اساعاً، وأعظم عمقا من أهتمامات الارثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتى المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك فى إنجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء فى الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر فى فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحاً لخبراتهم، وتعميقاً لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحى والحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط والاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان وبرديائف

وبوبر و تيليش لكى يجدوا فى تلك الاعمال معنى جديدا لثقافتهم الراهنة، ولكى تمدهم الأفكار الرائدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة.

ويمكن أن نعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا بمثابة المنذرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضئية لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت العالم فى عصرهم ، وازدادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقى الذى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشوية كما شعر كل منهم - فى نفس الوقت - بالاشتواء الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخمد القشور الجافة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

ثبت بأهم المراجع العربية

- ١- رودلف متز، ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام - دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢- زكى نجيب محمود: برتراند رسل - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣- _____: نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤- عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٥- _____: رواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧ .
- ٦- _____: محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧- محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩ .
- ٨- محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠ .
- ٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢ .

ثبت بأهم المرجع الأجنبية

1- Blackham H. J., :

Humanism, Baltimore, Apelican, 1968.

2- Blackham H. J., :

Six Existentialist Thinkers, 2ed ed., New York 1959.

3- Bosanquet, B. :

A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.

B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.

C. Implication and linear inference, London 1920.

4- Bosanquet, B.: The Philosophical theory of the State, London, 1920.

5- Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.

6- Flew, Antony : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.

7- Haldanc, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.

8- Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.

9- Horton; W.M. :

Contemporary Continental theology, Harper 1938.

10- Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B. An inquiry Concerning Human understanding, London,
1748.

11- Husserl, E. :

Ideas : General introduction to pure
phenomenology, translated by W.R. Royce
Gipson, New York 1913.

12- Kaufman, W. :

Existentialism from Dostoevsky to Sartre
and New York 1956.

13- Lindsay, A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London
1982.

14- Marcel, G. :

Position et Approches Concrètes du mystère
ontologique, Paris : Desclée de Brouwer 1933.

15- Marcel, G. :

Être et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

16- Marcel, G. :

Du Refus à L'invocation, Paris : Gallimard, 1940.

17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

18- Marcel; G. :

Aperçus sur la liberté. la nef, no. 19. 1946.

19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

20- Marcel; G. :

Regard en Arrière, (Existentialisme chrétien) plon,
1947.

21- Maequarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

22- Metz, R. :

A hundred years of British philosophy, (English
translation, George Allen & unwin 1938).

23- O'Connor, D. J. : A Critical history of Western philosophy,
London, 1964.

24- O'Conner; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964)

25- Renhardf; K. F. :

The Existentialis revolt, New York 1960.

26- Russell; B. :

A history of western philosophy, London 1947.

27- Schlipp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.

29- _____; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.

30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgements. Chicago, 1903.

31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self. philosophical Review, 1920.

32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self. phiosophical Review, 1920.

33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.

34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقدم الإمداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٠ / ٧٢١٣

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

Biblioteca Alexandrina



0347732